بعونك يا لطيف

ابوالعیاش عبدالعلی بن محمد بحرالعلوم
(۱۱۴۴-۱۲۲۵)

شرح مثنوی معنوی

جلد دوم

به اهتمام
غلامرضا بدرخانی

سرشناسه: بحرالعلوم، عبدالعلی بن محمد، ۱۱٤٤-۱۲۲۵.
عنوان و نام پدیدآور: شرح مثنوی معنوی / ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین (مشهور به بحرالعلوم).
مشخصات نشر: قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی(نور)، ۱۴۰۳.
مشخصات ظاهری: ۱٤٤ ص.: ۵/۱٦×۵/۲۳ س‌م.
شابک: دورهٔ ٦ جلدی ۳۵۰۰۰۰۰ ریال: ۸-۵۷۹-۲۳٦-٦۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
یادداشت: نمایه.
یادداشت: ص.ع. به انگلیسی: Sharḥ Mathnawī ma'nawī
موضوع: تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
Sufism -- Early works to ۲۰th century
شناسه افزوده: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی(نور)
رده بندی کنگره:
رده بندی دیویی:
شماره کتابشناسی ملی:
اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

شرح مثنوی معنوی

ابوالعیاش عبدالعلی بن محمد بحرالعلوم
جلد اول

چاپ اول: ۱٤۰۳؛ شمارگان: ۵۰۰ نسخه؛ قیمت: ۳.۵۰۰.۰۰۰ تومان
ناشر: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
نشانی: قم: بلوار جمهوری اسلامی ص،پ: ۳۷۱۸۵-۳۸۵۷
تلفن: ۰۲۵۳۲۱۱۲۰۳۰۸؛ نمابر: ۰۲۵۳۲۲۹۳٦۲۹٤
www.noorsoft.org

شابک: ۹۷۸-٦۰۰-۲۳٦-۵۸۰-٤ ISBN: ۹۷۸-٦۰۰-۲۳٦-۵۸۰-٤

فهرست

شرح دفتر دوم

دیباچه

بسم الله الرحمن الرحیم

بیان بعضی از حکمت تاخیر این مجلد دوم که اگر جمله حکمت الهی بنده را معلوم شود در فواند آن کار بنده از آن کار فرو ماند و حکمت بی پایان حق تعالی ادراک او را ویران سازد و بدان کار نپردازد پس حق تعالی اندکی از آن حکمت بی پایان مهار بینی او کند و او را بدان کار کشد و اگر او را از آن فائده هیچ خبر نکند هیچ نجنبد زیرا که جنبانیدنش ازبهر آن است که از بهر آن مصلحت آفریده شده است و اگر حکمت آن برو فرو ریزد هم نتواند جنبید چنانکه در بینی شتر مهار اگر نبود نرود و اگر مهار سخت و بزرگ بود هم نرود و فرو خسپد که[1] «وَ إِنْ مِنْ شَيءٍ إلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) چنان که خاک بی آب کلوخ نشود و چون آب بسیار بود هم کلوخ نشود. «وَ اَلسَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ اَلْمِيزانَ» (الرحمن: ۷) به میزان دهد هر چیز را نه بی حساب و نه بی میزان الا کسانی را که از عالم خلق مبدل گشته اند [2]«وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيرِ حِسابٍ»(آل عمران ۲۷) شده اند «وَ مَن لَم يَذُق لَم يَدر».

پرسید یکی که عاشقی چیست؟   گفتم که چو ما شوی بدانی

عشق و محبت بی حساب است جهت این گفته اند که صفت حق است به حقیقت و نسبت او به بنده مجاز است یحبهم[3] تمام است یحبونه کدام است و الحمدلله حق حمده و صلی الله علی

---

۱. این آیت در سی پاره ربما در سوره حجر واقع شده.

۲. در سوره آل عمران واقع شده.

۳. در سی پاره لا یحب در سوره مائده واقع شده.

سیدنا محمد و آله و عترته الطاهرین الطیبین و اصحابه الغر[1] المحجلین و سلم تسلیما کثیرا. /٤/

مدتی این مثنوی تأخیر شد　　مهلتی بایست تا خون شیر شد

وجه تاخیر افتادن در تصنیف مثنوی، از مصراع ثانی معلوم شد که برای ظهور اسرار که لایق افاضت باشد، مهلت می‌یابد که در آن ایام مهلت استفاضت از مستفیض کریم کرده، باز متوجه به خلق شده، به امر مفیض افاضه کند و در نفحات الانس وجه فتور در نظم مثنوی چنین مذکور است که چون دفتر اوّل تمام شده اهلیهٔ مولانا حسام الدین از این عالم رحلت کردند پس در طلب وی مثنوی را فتوح واقع شد. پس حضرت مولوی قدس الله سره عنان تألیف کشیدند که تالیف به طلب مولانا حسام الدین بود.

تا نزاید بخت تو فرزند نو　　خون نگردد شیر شیرین خوش شنو

یا لفظ بخت به فتح باء به معنی طالع و لفظ تو به تاء به معنی مخاطب یعنی تا نزاید بخت تو ای مخاطب و یا به نون به معنی جدید عبارت از بخت تازه و این کلام تمثیل است مر بخت نیک را این حصول مطلب از انکشاف اسرار و مرتب شدن نظم آن اسرار در عبارت مثنوی به زن حامله که زاید ولد و شیر شیرین از وی برآمدن گیرد و یا تشبیه بخت به حامله باشد و انکشاف اسرار به ولادت ولد و آمدن آن اسرار در نظم به شیر شیرین و یا آنکه بخت به ضم باء به معنی شتر باشد و تمام کلام مستعار باشد از انکشاف حقایق و اسرار و آمدن آن در نظم عبارت اشعار.

چون ضیاء الحقّ حسام الدّین عنان　　باز گردانید ز اوج آسمان

چون به معراج حقایق رفته بود　　بی‌بهارش غنچه‌ها نشکفته بود

چون ز دریا سوی ساحل بازگشت　　چنگ شعر مثنوی با ساز گشت

بیت اول با بیت ثانی و مصراع اول از بیت ثالث شرط است و مصراع ثانی بیت ثالث جزاست و حاصل آنکه مولانا حسام الدین متوجه به عالم علوی شده بود برای اخذ حقایق او را غفلت از این عالم بود و بدون توجه وی انشاء و تألیف مثنوی نمی‌شد که باعث نظم مثنوی او بود و چون باز به این عالم فرود آمد پس مثنوی انتظام یافت که طلب حمیت از طالب موجود شد.

مثنوی که صیقل ارواح بود　　بازگشتش روز استفتاح بود

---

۱. غر جمع غر؛ صاحبان روشن پیشانی محجل؛ اسب سرخ رنگ یا سیاه و سفید را گویند و چون در حدیث وارد شده که اعضای امت مرحومه به واسطه شرف وضو، روز قیامت نورانی خواهد بود. در اینجا صحابه رضی الله عنهم را به این لفظ تشبیه داده اند.

مطلع تاریخ این سودا و سود　　　سال هجرت ششصد و شصت و دو بود

فتح و فتوح هر دو مصدراند به معنی گشادن و در اصطلاح این طایفه علیه، فتوح عبارت است از گشاده شدن آنکه بسته شده از نعم ظاهره و باطنه از عبادات و علوم و معارف و مکاشفات و فتح عبارت است از آنکه گشاید بر بنده از تجلیات ذات احدیت و مستغرق گردد به این تجلیات در عین جمع به فنای رسوم خلقیه و اشاره است به این در این آیه: «إِذا جاءَ نَصْرُ اَللّٰهِ وَ اَلْفَتْحُ» (نصر: ۱) این‌چنین مذکور است در اصطلاحات شیخ عبد الرزاق کاشی قدس سره و استفتاح، استفعال است از فتح [به] معنی طلب این فتح است و حاصل بیت آنکه مثنوی که صیقل ارواح است از زنگ رسوم خلقیه رجوع آن مثنوی یعنی شروع شدن انتظام آن بعد وقوع فتور در آن روز طلب فتح بود و شارحان گفته‌اند که روز استفتاح عبارت از پانزدهم رجب است که درهای رحمت گشاده می‌شوند و ابواب بهشت در این روز گشاده می‌شوند. لهذا در کعبهٔ شریفه [را] برای زوار می‌گشایند و شیخ عبد الحق گفته که تعظیم پانزدهم رجب و تسمیه آن به روز استفتاح در کتب حدیث یافته نشده نه اثباتا و نه نفیا.

بلبلی زینجا برفت و بازگشت　　　بهر صید این معانی بازگشت

بلبل عبارت از مولانا حسام الدین است و یا از مطلق عاشق و «باز» در مصراع اول به معنی «راجع» و در مصراع ثانی به معنی «طائر شکاری».

این دهان بر بند تا بینی عیان　　　چشم‌بند آن جهان حلق و دهان

ارشاد می‌فرمایند که دهان را بند باید کرد از کلام نالایق بلکه از کثرت کلام مطلقا و از خوردن هر شيء و عدم مبالات به حلال و حرام و چشم‌بندان جهان دهان و خلق است که آن را باز باید داشت از لغو و هزل و اکل برای خوشی نفس. بدان که آفت دهان دو چیز است:

یکی از گفتن و یکی از خوردن. پس در گفتن اقوال احتیاط باید، پس زبان را مقید باید ساخت از غیبت و از شتم و از کلام لغو و هزل، بلکه باید که بدون حاجت، کلام خالی از ذکر الله نگوید و غیبت از اعظم رهزنان این راه است و در خوردن هم، احتیاط کند که اکل حلال، اختیار کند به قدری که بدن محفوظ باشد و این قدر قوت شود که در مجاهده با نفس و عبارت الهیه فتور نیفتد و از این زیاده خوردن راهزن طریقت است و نیز در خوردن تلذذ نفس ملحوظ نباشد بلکه بقای قوت و هرچه که خورد به این نیت خورد که الله تعالی مباح گردانیده است تا او را اجر این خوردن

حاصل شود و نیز ایفای حق نفس است که الله تعالی لازم گردانیده تا عبد متمثل باشد در آن، این‌چنین گفته شیخ اکبر قدس الله سره.

ای دهان تو خود دهان دوزخی وی جهان تو بر مثال برزخی

ارشاد می‌فرمایند دهان را مخاطب ساخته که این دهان خود دهان دوزخ است که هرچه از دهان صادر می‌شود از گفت غیر مشروع و یا از اکل ممنوع، به دوزخ می‌برد، بلکه گفته دهان و خوردهٔ دهان از حرام عین آتش جهنم می‌شود و خطاب به جهان کرده می‌فرماید که از این جهان دنیا مثال برزخ است بین جنت و نار که اگر کسی در این دار امور شرعیه محفوظ دارد، پس این جهان جنت وی است، که افعال مشروعه حور و قصور جنت‌اند و اگر افعال غیر مشروعه به عمل آرد، این دنیا در حق او دوزخ است که این افعال نیران و حیات جهنم‌اند.

پس این دنیا صلاحیت هر دو را دارد پس به منزلهٔ برزخ شد. لهذا فرموده‌اند بر مثال برزخ است نه عین برزخ و در بیت تالی می‌فرمایند که این دنیا اگرچه دون است لیکن پهلوی او نور باقی هم هست که آن جنت است چنانکه شیر صافی پهلوی خون است به وجهی که بیان کرده شد و می‌تواند که مراد از نور باقی، کشف حقایق باشد که این از اعمال حسنهٔ شرعیه پیدا می‌شود در این دار دنیا و شیخ افضل رحمه الله تعالی از جهان آخرت گرفته است او را برزخ به این جهت گفته که آن جهان متصل به این جهان است و اتصال به بی‌چون هم دارد و این اتصال آن جهان به این جهان مثل اتصال شیر است با خون، پوشیده نیست که آنچه گفته شده است اولی از تقریر شیخ افضل و انسب است به ما بعد، بلکه برزخ گفتن آخرت را بعید محض است.

نور باقی پهلو دنیای دون شیر صافی پهلو جوهای خون

اقتباس است از آیهٔ کریمهٔ: «إِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَينِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَناً خالِصاً سائِغاً لِلشّارِبِينَ»(نحل: ٦٦) که در سی‌پارهٔ ربّما در سوره نحل واقع شده یعنی به درستی که مر شما راست در وجود چهارپایان دلالتی که به آن عبور کنید می‌آشامانیم مر شما را از آنچه در شکم های ذوات اللبان است یعنی مر آشامندگان را از جنس نعم که از میان سرگین و خون شیری پاک از لون دم و رایحه فرث گوارنده بود پس معامله بندگان با حق تعالی باید که خالص بود مانند شیر از فرث دوم که اگر شوب فرث ریا و دم هوا آمیخته گردد از خلوص دور و از نظر قبول مهجور خواهد بود من لطائف المعنوی.

چون در او گامی زنی بی‌احتیاط　　　شیر تو خون می‌شود از اختلاط

چون سابق بیان فرمودند که این جهان بر مثال برزخ است و نور هم در پهلوی این دنیاست با وجود بودن دون الحال می‌فرمایند که در دنیا بی‌احتیاط قدم نباید نهاد و اگر احتیاط فروگذاشت شود، نور که در پهلوی اوست که مثل شیر صافی است، مختلط گردد به انار که ممثل به خون است، پس آن نور، یافته نخواهد شد.

یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس　　　شد فراق صدر جنّت طوق نفس

از این ظاهر می‌شود که آمدن آدم علیه السلام در این دار دنیا، جزای خوردن شجره بود و این خلاف آن است که شیخ اکبر تحقیق کرده که آمدن آدم(ع) در این دار دنیا جهت جزا نبود بلکه از جهت ظهور خلافت و سیادت وی و شاید که به معنی آن باشد که اکل شجره که از ذوق نفس بود فراق صدر جنت که عبارت است از حصول رنج جهت مخالفت صورت نهی و اشتغال و استغفار طوق نفس او باشد و اما خروج و اقامت به دار دنیا پس بعد توبه به جهت ظهور سیادت او بود.

همچو دیو از وی فرشته می‌گریخت　　　بهر نانی چند آب از چشم ریخت

یعنی فرشته از وی گریزان شد چنانکه شیطان از وی عداوت می‌داشت و گریزان شده بود.

گرچه یک مو بد گنه کاو جسته بود　　　لیک آن مو در دو دیده رسته بود

یعنی این در حقیقت گناه نبود که به تأویل کرده بود و در نسیان افتاده بود، لیکن به نسبت رتبه آدم(ع) مناسبت نبود و او در حق خود گناه دانست از این جهت او را یک موبد فرمودند.

بود آدم دیدهٔ نور قدیم　　　موی در دیده بود کوه عظیم

شیخ اکبر قدس سره فرمودند که آدم برای حق سبحانه به‌منزله دیده چشم بود که به آن چشم دیده می‌شود و این چشم معبر بصیرتست پس نظر کرده حق به آدم(ع) به سوی خلق و حقیقتش آن است که آدم(ع) جامع جمیع اسماء الهیه و حقایق کونیه است پس حق سبحانه چون مشاهده حقیقت آدم کرد پس به مشاهده این حقیقت عالم را دید پس بر عالم رحمت کرد و مسئول هریک به لسان استعداد عطا فرمود پس آدم(ع) به‌منزله دیده حق شد که به آن دید خلق حاصل شد و این دید غیر دید علم ازلی است که آن علم ازلی تعلق به اعیان ثابته دارد بی‌وساطت چیزی و حاصل بیت آن است که رتبه آدم(ع) به این وجه بود پس این قدر مخالفت، در حق وی کوه عظیم شد اگرچه در حق ما عصیان نباشد.

گر در آن حالت بکردی مشورت　　　در پشیمانی نگفتی معذرت

یعنی اگر مشورت با نفس نفیس خود کردی و تأمل را داه دادی و یا مشورت با حق کردی که سؤال کردی از حال نهی و قول عدو قبول نکردی، پس مبتلا به این مخالفت نشدی و حاجت معذرت نشدی احتمال دارد که مشورت با ملائکه مراد باشد.

نفس چون با نفس دیگر یار شد　　　عقل جزوی عاطل و بیکار شد

یعنی مشورت را جهت آن است که عقل چون با عقل دیگر یار می‌شود /٥/ این یاری مانع از بدی جوارح انسان می‌شود و چون اینجا عقل دیگر نبود پس او را می‌بایست که با خود مشورت می‌کرد یا با حق که عقل عقول است مشورت می‌کرد.

گر ز تنهایی تو نومیدی شوی　　　زیر ظلّ یار خورشیدی شوی

انتقال است به سوی حاجت به مرشد یعنی اگرچه تو از خلوت گرفتن و متوجه شدن به حق درخشان همچو زهره می‌شوی لیکن در سایه مرشد همچو خورشید شوی در نور و ضیا پس صحبت مرشد ضرور است.

رو بجو یارخدایی را تو زود　　　چون چنان کردی خدایار تو بود

یعنی از یار گرفتن مقبول خدا خدا یار می‌شود بلکه یاری او عین یاری خداست که او عین خداست متصف به اوصاف الهیه.

چونکه مؤمن آینهٔ مؤمن بود　　　روی او زآلودگی ایمن بود
یار آئینه‌ست جان را در حزن　　　بر رخ آئینه ای جان دم مزن
تا نپوشد روی خود را از دمت　　　دم فرو بردن بباید از دمت

در حدیث شریف واقع است: «المؤمن مرآة المؤمن»[1] یعنی مؤمن آیینه مؤمن است و مؤمن اسمی است از اسمای الهیه و نیز مؤمن از اسمای عبد و مراد از عبد انسان کامل است که او مؤمن کامل است که ایمان وی با مشاهده است پس حاصل آن است که حق مرآت انسان کامل است و انسان کامل مرآت حق پس حق در انسان کامل، خود را و خلق خود را مشاهده می‌کند برای همین پیدا کرد انسان را و انسان کامل را حق مرآت است که خلق را در حق می‌بیند اگرچه خلق هم مرآت انسان کامل است که حق را در خلق می‌بیند و صوفیه گفته‌اند که مشاهدهٔ وی بعد از آمدن در بقا بعد

---

۱. سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود: ج ٤ ص ۲۰۹٦.

الفنا بر دو نوع است یکی آنکه به کثرت مرآت مشاهده حق می‌شود پس وحدت در کثرت مشهود می‌گردد و نوع دیگر آن است که حق آینه مشاهده کثرت باشد و حق مشهود و مرئی نمی‌شود که آینه مرئی نمی‌شود وقت رؤیت صور مرئیه پس مشهود عالم می‌شود همچو مشاهده صورت در آئینه و منکشف می‌گردد که این کثرت از شئونات حق است فی ذاته موجوداند به وجود حق که مرآت آنهاست و شیخ اکبر تصریح کرده‌اند که مشاهده ثانیه، اکمل است از اولی لهذا مولوی این حدیث را آورده که مشیر به این مشاهده است و می‌فرمایند: «...در رخ آئینه ای جان دم مزن»

که ذات حق است آئینه است مر جان انسان کامل را که جان انسان کامل، عالم را با کثرت در ذات حق مشاهده می‌کند همچو مشاهده صور در آئینه و جان انسان کامل را در این مشاهده مشهود می‌شود که همه عالم شئونات حق‌اند پس بر رخ آئینه، ای جان تو دم مزن و مراد از دم زدن آن است که خود را موجود مستقل به وجودی که به این وجود حق است داند. اگر به این طریق دم زند پس این مشاهده به این نمط از دست رود پس باید که هر دم متوجه به ذات حق باشد و شارحان این حدیث را به این معنی حمل می‌کنند: یک مؤمن آئینه است مر دیگر مؤمن را از انسان چنانچه سابق در دفتر اول گذشت و حاصل بیت تالی و تالی وی می‌برآرند که یار که مرشد است آئینه است مر جان را که کنایت از حق است که در مرشد حق دیده می‌شود پس در آئینه دم مزن و بی‌عقیدت مشو و فرمان‌بردار باش تا روی خود را از تو نپوشد و بر این تقدیر این ابیات مرتبط به ما قبل خوداند و بر تقریر ما این ابیات منفصل‌اند برای افاده سرّ آخر. /٦/

گفت یار بد بلا آشفتن است　　　چونکه او آمد طریقم خفتن است

این بیت مربوط است به قول او قدس سره: عقل با عقل دگر دو تا شود، یا به بیت تالی و یاء در لفظ خاکی یای خطاب است و یاء در خاکی ثانی، یای فارسیه است و یای نسبت هم می‌تواند شد و انوار جمع نور است به فتح نون به معنی شکوفه و احتمال دارد که جمع نور به ضم نون باشد به معنی روشنی؛ مستعار باشد برای سبزه و نضارت و حاصل آنکه: کم از خاک نیستی از خاک قیاس گیر که چون با بهار یار می‌شود در وی انوار ظاهر می‌شود و همچنین اگر به عقل یار شوی انوار بر قلب ظاهر می‌شود و اگر خاک با خزان یار شود انوار در وی ظاهر نمی‌شود خشک می‌ماند همچنین اگر نفس را، یار گیرد، قلب مظلم می‌گردد.

پس بخسپم باشم از اصحاب کهف　　　به ز دقیانوس باشد خواب کهف

مراد از خفتن، غافل بودن از ما سوای الله و اصحاب کهف رجال بودند از کاملان در دین مسیح علیه السلام. پادشاه وقت جبار بود نام دقیانوس داشت و آن کافر بود مردمان را به جبر کافر می‌کرد. پس چند رجال با دین خود فرار نمودند و همراه ایشان سگ بود در غاری پناه جستند آنجا خفتند تا حال خفته‌اند یک بار به هوش آمده به مرور سه صد و نه سال و قصه ایشان در قرآن شریف مبین است و ظاهر است که این خواب معتاد نیست، بلکه این غیبت از خلق و فنا در حق است و در مشاهدهٔ حق از غیر غافل‌اند.

یقظه‌شان مصروف دقیانوس بود　　　خوابشان سرمایهٔ ناموس بود

حاصل آنکه خواب و غفلت بهتر است از یقظه و هوش با اغیار به جور دقیانوس. در حال یقظه، اصحاب کهف با دقیانوس بودند و در خواب کهف، با اللّه. لهذا در بیت تالی می‌فرمایند آن خواب حکم بیداری دارد که با دانش مشاهدهٔ حق است و آن بیداری که در غفلت از حق تعالی با اغیار گذرد خواب است.

خواب بیداری است چون با دانش است　　　وای بیداری که با نادان نشست

و ربط این بیت با ابیات سابقه به این روش است که ما سبق ظاهر شد که صحبت با اهل نفس موجب خرابی و ظلمت است، چنانکه صحبت خاک با باد خزان. پس یقظه با دقیانوس موجب خرابی است و از این خواب اصحاب کهف بهتر بود.

چونکه زاغان خیمه بر گلشن زدند　　　بلبلان پنهان شدند و تن زدند

مراد از زاغان ظاهربینان‌اند از اصحاب عقل و مقصود آنکه چون اصحاب نظر غالب آمدند اصحاب کشف از ایشان عزلت گرفتند.

زآن‌که بی‌گلزار بلبل خامش است　　　غیبت خورشید بیداری‌کش است

یعنی بدون مشاهده و مجلس ارباب مشاهده عارف عاشق خاموش است، چنانکه غیبت آفتاب فلک، بیداری کشنده است که انسان را در خواب غفلت می‌برد.

آفتاب معرفت را نقل نیست　　　مشرق او غیر جان و عقل نیست

یعنی معرفت که مثل آفتاب است آن را انتقال نیست و شروق این معرفت بر جان و عقل است و در این اشارت است که در این معرفت حواس را حظ نیست و چون معرفت کامل حاصل شد پس زوال را قبول نمی‌کند بلکه این معرفت که از حق رسیده است کار این عطای روشنی است مر

قلب را که هیچ چیز مر او را خفی نمی‌ماند.

مطلع شمس آ اگر اسکندری　　　بعد از آن هرجا روی نیلوفری

مراد از شمس، شمس معرفت است و مطلع آن ذات حق است ارشاد می‌فرمایند بر سالک و سائر، فنا فی الله را که به ذات حق در حضور او باش و بعد از آن در هر تجلی که روی و در هر اسم صفت که روی، آنجا تازه هستی مثل نیلوفر و در بیت تالی می‌فرمایند که بعد آمدن به مطلع شمس معرفت که ذات حق است هرجا که می‌روی به مشرق و مغرب همه مشرق و مغرب بود که شمس معرفت ذات را اقوال نیست و همه شرقها که در آن معرفت طالع است بر مغرب تو عاشق‌اند که مغرب، عین مشرق گشته است.

حس خفاشت سوی مغرب دوان　　　حس درپاشت سوی مشرق روان

یعنی حس ظاهر تو که مثل خفاش است که در معرفت حق کور است کار وی رفتن است سوی مغرب که در آن معرفت نیست که همین متعینات‌اند و اما حس قلب که درپاشندهٔ معرفت است کار وی رفتن به سوی مشرق که در آن معرفت است.

راه حس راه خزان است ای سوار　　　ای خزان را تو مزاحم شرم دار

یعنی راه حس ظاهر راه احمقان است پس از این راه باز باید ماند و تو ارباب حس را که مثل خرند مزاحم می‌شوی که مناصب ایشان گیری؛ مناسب نیست از این شرم دار پس مزاحم شدن خران را کنایه داشته از گرفتن منصب ایشان ولی محمد، معنی مزاحم زحمت رساننده فهمیده و گفته که در تبعیت خران مزاحم نباید شد و وجه مزاحمت چنین گفته که آدمی هرچند تابع حواس است لیکن مثل حیوانات نخواهد شد که در حیوانات اتباع حواس اشدّ است پس حیوانات را ننگ است از دخول او با بودن ناقص در آن و گفته بر این تقدیر مراد از خر حیوانات‌اند و وجه دیگر گفته که کذب حواس حق خران است.

پس کسی که این لذت صرف نماید بر خود زحمت و آزار رسانیده باشد و وجه دیگر گفته که چون راه حس که گذرگاه خران است و مقرر برای ایشان و چون تو از جنس خران نیستی و در راه درآیی راه بر خران تنگ شود و موجب مزاحمت گردد و بر تقدیرین اخیرین تجویز کرده که خران از کافران عبارت باشند و یا حیوانات و تو دانستی که مراد از مزاحمت اخذ مناصب اینهاست به طریق کنایه و کنایه را تحقق اصل معنی شرط نیست پس حاجت این تکلفات نیست و مع‌هذا بر

وجهین آخرین وارد است که در اتصاف به لذات منع حیوانات نیست از گرفتن لذات. پس آزار چگونه رسد پس وجه ثانی فاسد شد و این لذات حس، گذرگاه خران نیست حقیقتا بلکه اطلاق گذرگاه مجاز است و نیست مگر اتصاف به لذات پس تنگ چه چیز شود و ایذا، به چه وجه رسد مگر آنکه مانع آید دیگران را و ظاهر است که لذت گرفتن شخصی به حواس خود مانع نیست دیگری را که لذت گیرد به حواس خود و وجه اول آن زمان راست آید که حیوانات را ننگ و عار باشد و حق آن است که در خطابات شعرا این کلامات را راه نیست بلکه تخیل مزاحمت باید.

پنج حسی هست جز این پنج حس آن چو زر سرخ و این حسها چو مس

یعنی سوای این پنج حس ظاهر در باطن مر جان را پنج حس دیگر است که در آن روحانیان را می‌بیند و کلام روحانیان می‌شنود و حق تعالی را می‌بیند و کلام حق تعالی می‌شنود. اگر تصفیه یابد چنانکه اولیا را حاصل است و این حس ابدان پرتو آن حس است چنانچه در مصراع ثانی می‌فرمایند که حس جان مثل زر است و این حس ابدان مثل مس است و تفصیلش آن است که چنانکه بدن مظهر جان است همچنین حس های بدن مظهر حس های جان است و چون روح منغمس به علایق نفسانیه شد، کور گشت، مشاهدهٔ امور غیبیه نمی‌تواند شد و با وجود این انکدار، چون حس بدنی معطل می‌گردد چنانکه در خواب که روح را الله تعالی از بدن جدا می‌سازد و بدن را وفات دهد، آن زمان حس جان صور عالم غیب مشاهده می‌کند و چون انسان کامل جان خود را از تعلقات بدنیه و نفسانیه پاک کرد، حس جان منور شد و مشاهده می‌کند آن چیزها را که این حس بدنی طاقت مشاهدهٔ آن ندارد و از اینجا ظاهر شد که مراد از پنج حس، که سوای این پنج حس ظاهراند، حواس باطنه دماغیه نیست چنانکه بعضی گمان برده‌اند، بلکه مراد آن است که دانستی و چشم دل و گوش دل ظاهر است که از اول حق دیده می‌شود و از ثانی کلام حق شنیده می‌شود و حدیث: «ان لله فی ایام دهرکم نفحات...»[1] مشیر است به قوت شامهٔ جان و حدیث: «وضع الله کفه بین کتفی فوجدت بردها بین ثدیی فعلمت ما فی السموات و الارض»[2] بنهاد الله تعالی کف خود در میان دو کتف من پس یافتم سردی آن در میان دو پستان خود، پس دانستم آنچه که در آسمانها است و در زمین است، مشیر است به لامسهٔ جان که به آن به بعض

---

۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط: ج ۳ ص ۱۸۰.

۲. دارقطنی، علی بن عمر، رؤیة الله: ص ۱۰۱.

صفات که معبر به کف‌اند مدرک گشت و اثر آن ساری شد و سبب حصول علم گشت و حدیث: «انی رأیت ان اشرب اللبن حتی خرج الری من اظفاری فاعطیت فضلی بعمر فقالوا ما اولت قال العلم»[1] مشیر است به ذائقهٔ جان.

ترجمه این است که دیدم که می‌نوشم شیر را تا اینکه خارج شد شیری از ناخونان من پس دادم باقی آن شیر را مر عمر رضی الله عنه را پس حاضران گفتند چه تأویلی کردی؟ فرمود که آن شیر علم بود.

ای ببرده رخت حسها سوی غیب — دست چون موسی برون آور ز جیب

شیخ افضل رحمه الله گفته، ای آنکه حس های تو صفت جان گرفته‌اند و در غیب درآمد کرده اند، از دست خود صفت موسی ظاهر ساز، زیرا که آنچه از دست موسی علیه السلام ظاهر می‌شد اثر جان بود نه اثر آن دست، انتهی. پس این خطاب به انسان کامل است. از این ظاهر می‌شود که حس های ظاهر مراد داشته که این حسها صفت جان پیدا کرده‌اند و این به ظاهر صحت ندارد، مگر آنکه گفته شود که این حسها در حس جان فانی گشته که کار حس جان در این ظاهر شود و می‌تواند که مراد از حس، حس جان باشد، لیکن قول وی که صفت جان پیدا کرده‌اند، زیاده می‌افتد و حاصل ظاهر است و قریب این آن است که شیخ ولی‌محمد گفته که ای آن‌کس که حواس جان تو و دل تو متوجه عالم غیب است، یعنی ای محرم اسرار غیب، شمه‌ای از آن ظاهر مکن تا منکران، مشرف به ایمان اسرار شوند /۷/ و نیز شیخ افضل گفته که احتمال دارد که مناجات باشد، یعنی ای آنکه رخت حسها را به غیب برده و بندگان خود را به همین حواس بر ضمائر مطلع ساخته یک تصرف را در حق این بنده هم کار فرمایی، چنانکه موسی علیه السلام به تمکین و اقتدار تو تبدیل حالت دست می‌کرد، انتهی. بر این تقدیر خطاب به حق است لیکن می‌شاید که مراد حس جان باشد و حاصل آنکه تو چنین قادر هستی که حسهای جان به غیب برده‌ای و عامهٔ بندگان را به همین حواس ظاهر مقید گردانیدی، در حق من توجه فرما که اجر بالعکس گردد. این‌چنین باید فهمید اگرچه از ظاهر الفاظ شیخ افضل، نوعی بُعد است از این معنی.

ای صفاتت آفتاب معرفت — و آفتاب چرخ بند یک صفت

---

۱. نسائی، احمد بن علی، السنن الکبری: ج ٤ ص ۳۸۷ «بَينَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحٍ لِي فَشَرِبْتُ مِنْهُ حَتَّى إِنِّي لَأَرَى الرِّي يجْرِي فِي أَظْفَارِي فَأَعْطَيتُ فَضْلِي عُمَرَ قَالَ مَنْ حَوْلَهُ: مَا أَوَّلْتَ ذَلِک يا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: الْعِلْمَ.»

خطاب به حق سبحانه است یعنی ای آنکه صفات تو آفتاب معرفت است، چنانکه از آن ارواح و قلوب منور می‌شوند و آن حق سبحانه است و حال آنکه آفتاب آسمان، بندهٔ یک صفت است که تو در وی به یک صفت ظاهر شدی و بعید نیست که بند در اصل بنده باشد برای ضرورت شعر مخفف شده تا قطع اضافت و یا فساد وزن لازم نیاید و هر موجود بندهٔ یک اسم است که آن اسم، در وی ظاهر است سوای انسان که بندهٔ ذات مستجمع به جمیع صفات و اسماست، پس آفتاب بندهٔ یک صفت است و حاصل ابیات آنکه، صفات تو چنین‌اند، در مظاهر ظاهر می‌شوی به این‌طور که عین مظهر می‌شوی، گاه خورشید و گاه دریا الی الآخر با وجود آنکه تو نیستی هیچ یکی از مظهر در ذات خویش ای آنکه فزون و بیرون هستی از وهمها که وهم ادراک نمی‌تواند کرد ذات تو را و تحقیقش آن است که حق سبحانه وجود مطلق است و موجود بنفسه است بلکه عین وجود است و منزه است از قیام صفات، و اتصاف صفات نیست بلکه عین صفات است آنچه دیگران را به قیام صفات حاصل می‌شود او سبحانه را به ذات خود حاصل، و این ذات که وجود مطلق است منزه و مقدس است از تعدد و تغایری که به آن اثنینیت حاصل است و ظاهر است نزد خود به ذات خود، خود را مشاهد است به ذات خود و این ذات غنی است از ما سوای خود که مظاهراند و ادراک آن عقل را و وهم را محال است که به او تعلق گیرد و چون این ذات بذاته مبدأ جمیع صفات است، پس لا بد که در مرتبهٔ متأخر متصف به نسبت و اضافات شود، همچو علم و قدرت و غیر آن، پس به اتصاف به این صفات تعدد اعتباری حاصل شد و ذات عالمه متمیز شد از ذات قادره و آن را اسم گویند و اسم عبارت است از ذلت موصوفه به صفتی و این تکثر اسماست و عین واحده است که این اسما معبر اوست و چون اتصاف به علم، معلوم را می‌خواهد و قادر، مقدور را می‌خواهد، پس اعیان ممکنات که شئون حق‌اند در علم به نحوی ثبوت پیدا کردند در حال عدم و این شئونات عبارت از تعینات عدمیه‌اند و ثبوت و تقرر این اعیان در حال عدم از اقتضای ذات حق است و لازم ذات حق است و این اعیان مجعول به اراده نیست و اسما طالب‌اند که آثار و احکام آنها ظاهر شود در وجود خارجی و ظهور آثار اسما بی‌آمدن اعیان در خارج متصور نبود، پس الله تعالی این اعیان را فرمود: «کن»، جانب وجود ایشان راجع شد و موجود شدند به ابقای آنها در عدم ذاتی خود به معنی آنکه حق سبحانه و تعالی و شئونها که اعیان‌اند ظاهر شد، پس ذات خود در هر عین موجود است و ظاهر است به اسمی که آن عین صلاحیت ظهور آن اسم داشت و آثار آن اسم و عین ظاهر شد و احکام آن عین به حسب صلوح آن عین، مرتب شد و آن

اسم، رب این عین است و این مربوب آن اسم است و ظاهر عین مظهر است به وجهی نه غیر او به جمیع وجوه و این است معنی حدیث قدسی:

«کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق...»[۱] پس او سبحانه تعالی به هر تعین متعین شده موجود گشت و عالم امکان به وجود آمد با تنزه وی در حد ذات خود و از اینکه گفته شد حاصل ابیات واضح شد و این مذکور معنی قول شیخ سعدی است:

«ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم　　　وز هرچه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم
دفتر تمام گشت و به پایان رسید عمر　　　ما همچنان در اول وصف تو مانده‌ایم»

شعر اول اشارت است به سوی ذات که منزه است به ذات خود و غنی است به ذات خود و ثانی به سوی کثرت اسمائیه که نهایت ندارد و بعضی شراح تجویز کرده‌اند که خطاب در قول او قدس سره به انسان کامل است و ولی‌محمد گفته در تقریر آنکه این خطاب به اعتبار تحقیق مرتبهٔ جمع است که شخص در آن مرتبه خود را مدبر جمیع موجودات می‌یابد و بودن انسان کامل، کوه و دریا و خورشید و عنقا صحیح است که به اعتبار تحقیق به مرتبهٔ جمع همه مظهر انسان کامل‌اند، انتهی. این وجه به ظاهر صحت ندارد زیرا که انسان کامل با صورت خود که به این صورت حقیقت وی ظاهر است به این صور عالم است و به صور عالم ظهور ندارد و برای همین خطاب به اعتبار به تحقق به مرتبهٔ جمع گردانید، پس از این مرتبه چه اراده داشته اگر حقیقت انسانیه اراده داشته که آن ذات مستجمع به جمیع صفات و اسماء حقائق عالم است پس ظاهر است که موجودات عالم مظهر این حقیقت نیست و هیچ چیز از عالم سوای انسان صلاحیت مظهریت این استجماع ندارد.

بلی این حقیقت مدبر عالم است. چه، اسمای مدبره در عالم جزو این حقیقت است و این حقیقت مشتمل بر آن اسماست و از این لازم نمی‌آید که عین موجودات عالم شود اگر ذات بحت اراده داشته است، پس آن ذات غنی است در ذات خود و مدبر عالم نیست اصلا لیکن مدبر است به اعتبار اسما و ذات مسمی به اسم ظاهر است در همهٔ عالم و مدبر اوست، پس این ذات چنانچه حقیقت انسان کامل می‌تواند شد، همچنین حقیقت همه عالم است که او حقیقة الحقائق است. پس بر هر چیز صادق است که حقیقت او در مقام جمع عین عالم است و مدبر اوست و تخصیص به انسان کامل وجهی ندارد و رجع این کلام به این شود که ذات حق سبحانه مدبر همه عالم است

---

۱. حکیم ترمذی، محمد بن علی، ریاضة النفس: ص۲۲.

و ظاهر به صورت عالم است و عین به همه متعینات است پس خطاب به انسان کامل گفتن حرف باقی ماند و صحت آن به این تکلفات محتاج شد و در بودن خطاب به ذات حق این معنی به سهولت برمی‌آید. پس صواب همان است که خطاب به ذات حق گفته آید و محمد رضا، بعد گردانیدن خطاب به انسان کامل حاصل مصراع اول بیت ثانی برآورده که انسان کامل به اعتبار عموم فیض مثل خورشید و دریاست و حاصل مصراع ثانی این بیت برآورده که او مثل کوه قاف است به اعتبار استقرار و عنقاست به اعتبار بی‌نشان بودن این معنی می‌تواند شد لیکن خطاب به حق گفتن و باقی کلام را بر حقیقت گذاشتن چنانکه تقریر کرده شد، اولی است.

روح با علم است و با عقل است یار　　　　روح را با تازی و ترکی چه کار

چونکه اول بیان کرد که ذات گاهی خورشید و دریا و غیر آن شده ظاهر می‌شود الحال می‌فرماید روح را از علم ذات حق کارست و از این تعبیرات باک ندارد که این به همه اسمای حق‌اند تعبیر به آن علم به معبر عنه که ذات است می‌رساند، پس به هر اسمی که تعبیر کرده شود شاید. قال الله تعالی: «أَیا ما تَدْعُوا فَلَهُ ٱلْأَسْماءُ ٱلْحُسْنی»(اسراء: ۱۱۰)؛ هر چیز را یاد کنی ای محمد و یا هرکس که صالح باشد خطاب را پس برای ذات حق آن چیزها اسمای حسنی‌اند. و شیخ ولی‌محمد گفته اگر در ابیات سابقه ذات حق مراد باشد، پس این بیت اثبات تنزیه به حق است به طریق ترقی یعنی هرگاه که روح از مواد صور منزه باشد، پس حق که روح روح است به طریق اولی منزه باشد و یا گویم که مولوی حق را به جان و روح تعبیر می‌فرمایند، انتهی. و بر این وارد است که اگرچه روح مجرد است در نفس الامر لیکن تنزه او از مواد و صور در این بیت مبین نشده تا دلیل باشد به طریق ترقی بر تنزه حق و اگر در بیت سابق خطاب به انسان کامل باشد، اگرچه بعید محض است پس در این بیت انسان کامل را روح مجرد می‌گویند چنانچه محمد رضا گفته. پس حاصل آن باشد که انسان کامل روح مجرد است و سراسر علم است.

از تو ای بی‌نقش با چندین صور　　　　هم مشبه هم موحد خیره‌سر

این خطاب است به ذات حق سبحانه و قرار دادن خطاب به انسان کامل، قول هدر است و تکلف است و در موحد دو احتمال است یکی احتمال اقرب است که ربط ابیات به وجه احسن می‌افتد و آن این است که مراد از موحد، قائل وحدت وجود باشد چنانکه اطلاق این طائفه علیه است و خیره شدن مشبه، اشاره به حیرت مذمومه است که از تعارض انظار پیداست و خیره شدن

موحد اشاره به حیرت محموده است که از توالی تجلیات پیداست و حکم ولی‌محمد به آنکه مراد از موحد این اطلاق نیست رجم به غیب است لیکن در این استعمال، به ظاهر مقابله با مشبه درست نمی‌افتد پس تحقیقش آن است که منکران وحدت وجود دو فرقه‌اند یکی قائلان به تشبیه که او سبحانه را جهت ثابت می‌کنند و این‌ها مجاهراند در دعوای تشبیه و فرقهٔ دیگر قائلان به تنزیه مجرد. این‌ها می‌گویند که حق سبحانه نیست در مکان و جهت، مجرد است از مواد و صور و به این است مر وجود ممکنات را و این تحدید و تقیید است مر ذات حق را.

پس حق سبحانه در وجود مماثل شد مر وجود مجردات را چنانکه مجردات به خود وجود دارند و مجرد از مکان و جهت‌اند همچنین حق سبحانه تعالی منزه ذاتی است مجرد از مکان و جهت قابل اشارت نیست پس مشبه به جواهر مجرده شد اگرچه مشبه به جسمانیات نشد. پس قائل به تنزیه قائل است به تشبیه من حیث لا یدری مقر است به آن من لا یدری پس منکران وحدت وجود هم مشبه‌اند پس مقابله مشبه به موحد درست شد و اشکال ساقط شد./۸/

پس حاصل بیت اول آنکه حق سبحانه در ذات خود بی‌نفس است که او سبحانه نفس وجود مطلق است منزه از همه تعینات و تقییدات و به این تنزیه نام، همراه چندین صور است که لباس صور پوشیده خود ظاهر است. پس اوست منزه به ذات خود در عین ظهور تعینات و صور و به این ظهور تشبیه است پس اوست منزه در عین تشبیه و مشبه در عین تنزیه و هر یکی از این مبانی، دیگری نیست و حاصل مصراع ثانی آنکه مشبه که قائل به کثرت موجودات است حقیقت در حیرت است لیکن این حیرت مذمومه است اما مجاهر به تشبیه برای آنکه چون دلیل دلالت می‌کند بر آنکه او سبحانه نیست مثل او شیء پس متحیر می‌گردد و می‌گوید با وجود بودن، او جسم نیست مثل اجسام و حیران می‌ماند در آن به حیرت مذمومه و اما منزه پس برای آنکه چون دلایل داله بر صفات تشبیه از نصوص می‌بیند جبران می‌گردد و آن را تأویل می‌سازد به سوی تنزیه و بعد از این تأویل در تشبیه می‌افتد من حیث لا یدری و موحد که قائل به وحدت وجود است نیز در حیرت می‌افتد برای آنکه چون حق را در مجالی تشبیه معاینه می‌کند پس منزه را مشبه می‌بیند و تجلیات متوالی می‌گردد پس در حیرت محموده می‌افتد و نعرهٔ سبحان من تنزه فی عین تشبیه تشبه فی عین تنزیه می‌زند و مقتضی این حیرت نفس علم اوست به حق، کما هو علیه.

گه مشبه را موحد می‌کنی　　　گه موحد را به صورت رهزنی

یعنی مشبه را که قائل به کثرت حقیقت است موحد می‌سازد به این وجه که عملی از اعمال حسنه که به اخلاص صادر می‌شود قبول نموده چشم بصیرت او را بینا می‌سازد چنانکه با ابو الوفاء قدس سره واقع شده و حاصل مصراع ثانی آن است که گاهی صور راه موحد می‌زند که ترقی را مانع می‌آید چنانکه کسی که حق را در صور جمیله بیند و بر این صور جمیله برای همین مشاهده، مقتصر می‌ماند پس او را از ترقی مانع می‌آید لهذا ابراهیم علیه السلام فرمود: «لا أُحِبُّ اَلآفِلِينَ»(انعام: ۷٦) و فاعل گوید در قول وی: «گه تو را گوید ز مستی بو الحسن»؛ ضمیر موحد است و لفظ «تو را» خطاب با حق تعالی است و حاصل آنکه موحد گاهی می‌گوید در جناب حق ابو الحسن و صغیرالسن و رطب البدن یعنی صفات مظهر را به او ثابت می‌کند که مظهر را عین ظاهر می‌بیند و به صفات تشبیه یاد می‌کند: «أَيا ما تَدْعُوا فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنى»(اسراء: ۱۱۰) و یا مراد آن باشد که سطح می‌گوید به حسب اقتضای حال که طاری می‌شود بر وی و در قول وی گاه نفس خویش ویران می‌کند. فاعل ویران کند نیز موحد است حاصل آنکه گاه هستی نقوش را فنا می‌سازد تا تنزیه حق مشاهدهٔ او گردد زیرا که این تعینات در مرتبهٔ ذات او سبحانه متلاشی و فانی است پس به چه چیز مشبه باشد؟ پس تنزیه مشهود او شد به این تقریر که کرده شد ابیات مرتبط به وجه احسن می‌گردد و می‌تواند که ربط بیتین تالیین به این وجه باشد که قول وی قدس سره: «گه تو را گوید ز مستی بو الحسن»؛ مربوط است به مصراع دوم بیت قبل او و بیت تالی این بیت مربوط است به مصراع اول به طریق لف‌ونشر غیر مرتب و حاصل آنکه سبب طریان مستی عشق بر قلب مشبه قائل به کثرت حقیقت، تعینات را فانی ساخته تنزیه حق در عین تشبیه مشاهده می‌کند پس موحد می‌گردد به فضل حق سبحانه موحد حق در مشاهدهٔ حق در صور سبب طریان حال این اوصاف صور بر وی سبحانه می‌راند پس این صور راهزن موحد می‌گردد که ترقی را مانع آید و احتمال ثانی آن است که مراد از موحد منزه باشد چنانکه اطلاق اهل کلام است پس مشبه و موحد هر دو از اهل نظر و فکراند که حق را به این موجودات عالم می‌دانند.

پس حاصل آن است که ای آنکه تو در ذات خود با بودن صور کثیره در وجود منزه از نفس هستی و هیچ صور نداری مشبه و منزه به نظر عقلی در معرفت تو خیره‌سر و حیرانند از عقل، معرفت تو کما ینبغی نمی‌یابند پس مشبه چون نظر عقلی نمود دید موجودات عالم را با صورت و زعم کرد که وجود بی‌صورت محال است و زعم کرد که خالق عالم هم خو به صورت است و به

این موجودات عالم که خالق بائن مخلوق است پس در تشبیه باطل افتاد و منزه خیال نمود که خالق عالم، مغایر حقیقی است مر مخلوق را در وجود و در صفات پس خالق عالم منزه شد از صور، پس نظر فکری او تنزیه رسانید با مباینت در وجود و گاهی مشبه را منزه می‌گرداند به جهت آنکه مشبه به نظر فکری خیال می‌کند که الله تعالی اگرچه جسمی است لیکن مثل این اجسام نیست که قابل امتداد و فصل و وصل باشد پس از جسمیت باقی نماند مگر اسم و راجع گردید به سوی تنزیه و گاهی منزه را صور عالم راه می‌زند و راجع به تشبیه می‌شود زیرا که از نظر فکری، خود می‌داند که ذات حق مجرد است از مکان و مکانیات و عوارض مادیان و موجود است لا فی مکان با اتصاف به عوارض غیر مکانیات پس او تعالی مصور شد به صور مجردات پس او سبحانه مشبه باشد به مجردات چون عقول مفارقه. و عقول مفارقه هم از عالم امکان است پس منزه اگرچه دعوی تنزیه می‌کند در تشبیه افتاده است و مشبه اگرچه دعوای جسمیت می‌کند لیکن در تنزیه افتاده پس نظر هر دو فرقه را پریشان و حیران ساخت لیکن از حیرت مذمومه است.

و «گه تو را گوید ز مستی بو الحسن»؛ ولی محمد، گفت که این بیان حال عارف است و مراد داشته از ابو الحسن مطلق عارف کامل، به علاقه آنکه ابو الحسن کنیت حضرت امیر المؤمنین علی است کرم الله وجهه و وجوه آله الکرام اطلاق کرده شد بر مطلق عارف. یعنی عارف از مستی عشق گاهی به اسمای تشبیه یاد می‌کند و گاهی نفس خویش را که تعین است ویران و فانی می‌سازد از پی تنزیه حق که تنزیه حق بی‌افنای تعین، حاصل و مشهود نمی‌شود پس عارف جامع است میان تشبیه و تنزیه و می‌تواند که هر دو بیت متعلق به ما قبل باشد و مراد از ابو الحسن، ابو الحسن اشعری باشد که اتباع او غلو در تنزیه مجرد دارند و کنایت از مطلق منزه باشد یعنی گاه منزه از پریشانی و مستی و حیرانی که از فکر پیدا شده بر حق صفات تشبیه اطلاق می‌کند و این اشارت به سوی منزهان دیگر است که می‌گویند الله تعالی را استواست بر عرش که مجهول الکیفیت است و می‌گویند که آسمان به روز قیامت مطوی خواهد شد در دست الله تعالی و این طی مجهول الکیفیت است و هم بر این قیاس و بر این تقدیر مراد از «رسب البدن» و «صغیر السن» مطلق صفات تشبیه‌اند نه خصوص آن و گاه این منزه نقش خویش را ویران می‌کند و می‌گوید که با ممکنات موجود نیستم و نیست وجود مگر حق را و اطلاق موجود بر ممکنات به سبب ارتباط ممکنات به حق است چنانکه ماه را شمس می‌گویند به سبب آنکه مقابل شمس شد

و اثر آن قبول کرد و این همه برای تنزیه حق می‌کند و این اشارت است به سوی قول بعض اهل تنزیه که حق را عین وجود مشخص می‌گویند و ممکنات را بائن حق می‌دانند و می‌گویند که ممکن را وجود نیست نه عارض نه عین بلکه ممکن را نسبت است به واجب حق که از آن متأثر می‌شود و مقرر می‌گردد و مبائن حق.

و حاصل آنکه منزهان به عقل بر یک وتیره قائم نیستند بلکه حیرانند و سخن پریشان می‌گویند و این تقریرات که گفته شد خالی از تکلف نیست و اولی آن است که گفته شود که فاعل، که تو را گوید اهل نظر باشد که قدر مشترک است میان منزه و مشبه و حاصل آنکه اهل نظر گاهی غلو در تشبیه می‌کنند به سبب حیرانی تا اینکه ابو الحسن می‌گویند یعنی صاحب و ملابس وصف حسن و ندا می‌کنند به این قول: «یا صغیر السن و یا رطب البدن»

که صغر سن و رطوبت بدن موجب حسن و جمال‌اند در انسان پس برای حسن و جمال اطلاق این الفاظ می‌کنند و بلا کیف نمی‌گویند پس این اشارت است به سوی فرقهٔ دیگر از مشبه چنانچه در بیت سابق اشاره به سوی فرقهٔ بلا کیف بود و گاهی از اهل نظر، نقش ممکن را ویران می‌کنند وجود را نه قائم به ممکن می‌دانند بلکه ممکن را موجود می‌دانند به سبب ارتباط به وجود چنانکه بیان کرده شد پس این اشارت است به فرقهٔ دیگر از منزهان و سابق مذکور منزهان بود که ممکن را به وجود عارض و با وجود عین سوای وجود حق، موجود می‌دانند و حاصل آنکه اهل نظر مقید به عقل از مشبهان و منزهان همه حیرانند و راه افسانه روند و مشبهان گاهی راجع به تشبیه شوند در این معنی و گاهی غلو در تشبیه می‌کنند و منزهان گاهی راجع به تشبیه با جواهر مجرده می‌شوند و گاهی غلو در این مرتبه می‌کنند که قائل به تشبیه و ارتباط شده‌اند.

چشم حس را هست مذهب اعتزال   دیدهٔ عقل است سنی در وصال

چون در ابیات سابقه حال موحد کامل بیان فرمودند که او حق را با تشبیه و تنزیه مشاهده می‌کند الحال بیان می‌فرمایند حال چشم حس را و این بر احتمال اول است و بر احتمال ثانی پس ربط به این روش است که سابق حال مشبه و منزه بیان فرموده‌اند و این هر دو مسخر چشم حس‌اند پس حال حس بیان می‌فرمایند. و اهل اعتزال یک فرقه است که رؤیت حق را محال می‌دانند در دنیا و آخرت و حاصل آنکه چشم حس را مذهب اعتزال است که رؤیت را منکر است و چشم عقل، سنی است یعنی قائل رؤیت است خلاصه اینکه به چشم حس حق مرئی نمی‌گردد و به

چشم عقل مرئی می‌گردد و در بیت ثانی «سخره حس»، مبتداست و «اهل اعتزال» خبر است «داند» رابطه است و حاصل آنکه کسانی که مسخر حس‌اند در حقیقت اهل اعتزال‌اند که آنها را رؤیت نیست در دنیا پس در آخرت نیز رؤیت نیست که: «مَنْ كانَ فِي هذِهِ أَعْمى فَهُوَ فِي اَلْآخِرَةِ أَعْمى» (اسراء: ۷۲) اگرچه مسخر حس خود را سنی می‌نماید و دعوای سنیت می‌نماید این از گمراهی اوست که چون او را رؤیت حاصل نیست پس چگونه سنی باشد و بعضی شارحان «اهل اعتزال» را مبتدا قرار دادند و «سخره حس» را خبر مقدم می‌انگارند و حاصل برآرند که اهل اعتزال سخرهٔ حس‌اند و دیدهٔ عقل ندارند پس رؤیت را منکر شده‌اند و این صحیح نیست و مصراع ثانی هم درست نمی‌افتد زیرا که اهل اعتزال خود را سنی می‌نمایند بلکه سنی را نسبت به ضلالت می‌کنند در اثبات رؤیت. و حق همان است که گفته شده است و بیت بعد مقرر آن است که گفته شد و در نسخ متداوله بعد این بیت یافته می‌شود:

«هرکه از حس خدا دید آیتی　　　در بر حق هست بهتر طاعتی»

شارحی گفته که این بیت از ملحقات است اگر این بیت نباشد ربط ابیات بهتر می‌افتد و اگر باشد پس مراد از حس حق، بصر حق است و حاصل آنکه کسی که به بصر حق دید آیت الهی که حق جلوه نمود در آن آیت نزد حق بهتر طاعت است که از آن رؤیت حق حاصل است.

هرکه بیرون شد ز حس او سنی است　　　اهل بینش چشم حس خویش بست

یعنی کسی که از این حس بیرون شد و حس قلب وی گشاده شد سنی اوست که رؤیت حق او را حاصل است و صاحب بینش و صاحب عقل کامل است و حاصل بیت ثانی آن است که اگر چشم حسی که انسان و حیوان در آن مشترک است شاه را دیدی پس همه حیوان، الله را می‌دیدند که این حس بیننده در حیوان نیز موجود است و پوشیده نیست که آنچه از کلام مولوی قدس سره لازم می‌آید همین قدر است که حس بدنی بما انه که حس حیوانی است حق را نمی‌بیند اما اگر حس بدنی منور شود و خاصه حس جان پیدا کند چنانکه در جسم محشور یعنی در جسمی که روز قیامت محشور خواهد شد که کثافت بدنی در آن جسم نبود و بدن محشور اگرچه عین این بدن است لیکن بعد حشر عوارض علی‌حده پیدا گردد و حسهای این بدن محشور قوی و منور به نور الهی گردد مثل حس جان. قال اللّه تعالی: «فَبَصَرُكَ اَلْيَوْمَ حَدِيدٌ»(ق: ۲۲)؛ پس بصر تو در این روز، تیز است/۸/ و میان انسان محروم، نبودی زیرا که

بصر حق در روح ظاهر شده است که روح می‌بیند به بصر حق به جهت آنکه چنانکه روح مظهر حق است بصر او نیز مظهر بصر حق است پس اگر انسان را بصر غیر بصر حیوان نبودی متصف به این بصر نشدی و تکریم وی به این بصر است و شیخ افضل از حس مشترک مراد داشته همین حس که مشترک است میان انسان و سائر حیوانات و «باء» در «بحس» بای سببیه است پس حاصل آن است که اگر سوای حس مر انسان را حس دیگر نمی‌بود پس سبب این حس که مشترک میان انسان و دیگر حیوانات است محرم حق چگونه شدی پس معلوم شد حس دیگر مر جان را هست که به آن حس حق را می‌بیند و این تقریر اظهر است از اول.

نامصور یا مصور گفتنت　　　باطل آمد نی ز صورت رفتنت

[نا مصور یا مصور پیش اوست　　　کاو همه مغزست بیرون شد زپوست][1]

ظاهر آن است که لفظ مصور بر صیغهٔ اسم مفعول است و لفظ نی به نون مفتوحه و یای ساکنه و خطاب به محجوبان است از متکلمان و حاصل آنکه حق سبحانه را نامصور گفتن چنانکه ما عدا، مشبه از متکلمان گویند یا مصور گفتن چنانکه مشبه می‌گویند این هر دو قول باطل‌اند و نیست در این هر دو قول خلاص از صورت اما بر قول مشبه اگرچه ایشان گویند که الله تعالی جسمی است نه مثل سائر اجسام بلکه مخالف این اجسام است در کیفیت، لیکن چون جسم، به این اجسام گفتند جسمیت لازم آمد و البته مصور به صورت شد و اما کسانی که نامصور گویند پس نزد ایشان موجود و مجرد است به این ممکنات پس اگرچه به صورت اجسام نشد لیکن هر صورت مجرد است مثل عقول مجرده پس صورت لازم آمد لهذا بعضی از آنها ممکن مجرد را محال گفته‌اند تا تشبیه لازم نیاید لیکن بر این تقدیر تشبیه با مجرد مخیل لازم است و از بودن بر صورت مجرده، خلاص نیست خواه مشبه به مجرد دیگر باشد یا نباشد اکثر شراح لفظ بی را با بای موحده مکسوره به کسر فارسی خوانده‌اند و بر این تقدیر حاصل آن است که بدون خلاص از صورت، این هر دو قول باطل است که هر دو قول، صورت لازم می‌آید و در بعض نسخ «نامصور را مصور گفتنت»واقع است و بر این نسخه، معنی آن باشد که الله تعالی را که در واقع نامصور است مصور گفتن باطل است خواه مصور به صورت مجرده باشد چنانکه اصحاب تنزیه می گویند و یا به صورت اجسام چنانکه اصحاب تشبیه

---

۱. در بعضی نسخ این بیت آمده است.

می‌گویند و نیست این خلاص از صورت که صورت لازم آید.

و معنی بیت ثانی آن است که نامصور بودن حق نامصور بودن پیش آن‌کس است که سراسر مغز است و پوست بیرون کرده است یعنی بشریت محو ساخته است و باقی بالله گشته و او معرفت کامله دارد پس در عین تشبیه، تنزیه بیند و در عین تنزیه، تشبیه. پس در عین مصور بودن، می‌گویند نامصور بودن و بالعکس زیرا که در وقت ظهور به مظاهر به ذات خود منزه است که در مرتبهٔ ذات او سبحانه تعالی نیست تقید، و نیست تکثر، و همهٔ کثرت، فناست و نیست موجود، مگر ذات واحد پس مشبه به چه چیز شود زیرا که غیر وی موجود نیست اصلا نه در وهم و نه در خارج و هیچ تقید نیست تا صورت باشد و این تنزیه تام است پس سبحانه منزه است در عین تشبیه و مشبه است در عین تنزیه و کسی که منکر صفات تشبیه است و یا منکر صفات؛ هر دو خاطی‌اند و در نصوص قرآن آیات تشبیه بسیارند و آیات تنزیه هم واقع است پس هر دو حق است و ایمان به یکی و تأویل آخر، به منزلهٔ ایمان به بعض است و کفر به بعض چنانکه شیخ اکبر بدان تصریح فرموده و بعد بیان طویل فرمودند: «فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا و ان قلت بالتشبیه کنت محددا».

پس اگر گوئی تو به تنزیه، شوی تو قیدکننده حق را در صورت مجرده و اگر گویی تو به تشبیه، شوی تو حدکنندهٔ حق را، «و ان قلت بالامرین کنت مسددا و کنت امامی العارف یا سیدا» و اگر گویی تو به هر دو از تنزیه و تشبیه، شوی تو مضبوط کننده‌ای قول خود را یعنی در ذات خود منزه و در اکوان مشبه و شوی امام در معرفتها و سردار، «فمن قال بالاشفاع کان مشرکا و من قال بالافراد کان موحدا» پس کسی که گویند که دو موجود است یکی حق و یکی خلق پس شده است او مشرک و کسی که گفته به افراد، او موحد است یعنی کسی که گوید که موجود، حق است و خلق شئونات، او است موحد، «فایاک و التشبیه ان کنت ثانیا و ایاک و التنزیه ان کنت مفردا» پس باز دار نفس خود را از تشبیه اگر شوی تو دومی او سبحانه در وجود یعنی این اعتقاد مکن که حق موجود علی‌حده است و خلق موجود علی‌حده و با این حق مشبه است با خلق و باز دار نفس خود را از تنزیه اگر شوی تو مفرد در حکم تنزیه بی‌آنکه در شئونات مشبه گردد یعنی تنزیه مجرد را از تشبیه اعتقاد مکن، «فما انت هو بل انت هو و تراه فی عین الامور مسرحا و مقیدا» پس نیستی تو عین حق به جمیع وجوه بلکه او مطلق است و تو مقید. بلکه تو عین او هستی به اعتبار آنکه اوست در تعین تو ظاهر و می‌بینی تو او سبحانه را در ذوات امور موجوده مطلق و مقید یعنی می‌بینی ذات

مطلقه را و اوست که مقید شده در تقیدات ظاهر است و شیخ افضل نامصور با مصور خوانده یعنی اول را به نون و دوم را به بای موحده و حاصل برآورده که اینکه می‌گوید که نامصور که الله تعالی است با مصور که خلق باشد گفتن بی‌آنکه تو از صورت بیرون روی باطل است انتهی.

و ظاهر است که با مصور ثانی به یای مثناة تحتانیه است چنانچه تقریر کرده شد و معیت الله تعالی به آن خلق، ایمان به آن فرض است و کلمهٔ حق است خواه از صورت بیرون آید یا نیاید و شیخ افضل بر نسخه که: «نامصور را مصور گفتنت»

گفته که مصور هر دو جا صیغهٔ اسم فاعل است و حاصل برآورده کسی را که تصور نمی‌کند و آن خلق است عین مصور که حق است اعتقاد کند، باطل است بی‌خلاص شدن از صورت و نامصور عین مصور نزد آن کسی است که او مغز است و از پوست بیرون شده انتهی پوشیده نیست آنچه گفته شد که بر صیغهٔ اسم مفعول شده است و تقریر کرده شد به حسب این ادقّ و کلام عالی است و بر تقدیر بودن به صیغه اسم فاعل آنچه از ظاهر لفظ برمی‌آید نیست که اطلاق مصور بر نامصور باطل است بی‌رستن از صورت و صحیح است بر آن‌کس که مغز است و این باطل است که مصور حق است و خلق اصلا مصور نیست مگر به طریق خرق عادت پس البته از مصور ذات مصور که ذات حق است بی‌ملاحظهٔ وصف تصویر مراد باید داشت تا کلام صحیح شود و این خالی از تکلف نیست و مع‌هذا در این منع است از تقلید صوفیه بلکه از ایمان آن آیات و احادیث که ناطق است به طور حق در کثرت و شیخ اکبر قدس سره فرموده‌اند که ایمان تقلیدی به آن موجب فلاح است و میر نور الله گفته که مصور همه جا به صیغهٔ اسم مفعول است و در مصدر گفتن فی‌الجمله مسامحه نموده شود یعنی آن ذات بی‌صورت را مرئی و مبصر گفتن و مانند صورت اثبات رؤیت او نمودن بی‌آنکه از قید صورت رهانی از دست دهد باطل است انتهی و پوشیده نیست این تکلف مستغنی عنه است.

گر تو کوری نیست بر اعمی حرج ورنه رو کالصبر مفتاح الفرج

و در بعض نسخ مصراع ثانی این‌چنین واقع است که: «صبر کن الصبر مفتاح الفرج» همین نسخه صحیح می‌نماید و حاصل آنکه ای مخاطب اگر تو را اینجا معیت میان تنزیه و تشبیه منکشف نشود پس بر تو حرج نیست پس بر ایمان ثابت و قانع باش که تو مکلف نیستی مگر به ایمان به آنچه آورده رسول(ص) است به تحقیق کیفیت آنکه تعلق به کشف دارد و از آن جمله آیات

تنزیه و تشبیه است پس ایمان به آن باید آورد و صبر پیشه خود کن بر این ایمان و مجاهده، به حسب آنکه صبر مفتاح گشادگی است پس صبر بر ایمان و مجاهده به کشف رساند و اگر نسخهٔ اول باشد پس معنی آن است که اگر قانع نباشی بر آن بلکه عروج به کشف خواهی پس صبر را پیشه گیر لیک با مجاهده که صبر مفتاح فرج است.

آئینه دل چون شود صافی و پاک　　　نقشها بینی برون از آب و خاک

یعنی اگر دل که به منزلهٔ آئینه است از زنگ صفات بشریه پاک شود پس نقشها که عبارت از حقائق عالم است منکشف و مرئی گردد و نیز این نقشها با نقاش که ذات الهیه است متصف به اسماء صفات الهیه منکشف گردد که دل جامع است ذات الهیه را به اسماء صفات و حقائق عالم را در وی همه مذکورات مکشوف می‌گردد.

چون خلیل آمد خیال یار من　　　صورتش بت معنی او بت‌شکن

بدانکه در حدیث جبرئیل علیه السلام که صحیح است واقع است: «الاحسان ان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک»[1] و صوفیه رحمهم الله برآنند که لفظ «تکن» از «کان» تامه است و جزا، لفظ «تراه» یعنی احسان عبارت از عبادت مر الله راست به این طریق که گویا می‌بینی الله را پس اگر تو نباشی و فنا شوی، خواهی دید الله تعالی را زیرا که او می‌بیند تو را پس حجاب نیست مگر از جانب تو و آن خودی توست چون تو نباشی پرده از میان برخیزد پس بنابراین مولوی می‌فرمایند که خیال یار من که الله تعالی است خلیل من و دوست من است که در وقت عبادت حاضر و نصب العین است به حکم این حدیث: «ان تعبد الله کانک تراه».

پس این خیال البته نزد مخیله صورت دارد و این صورت بت است به جهت ظاهر و در حقیقت بت‌شکن که از امر الهی است و موصل است به سوی توحید و شکر خدا راست که صورت خیال پدید شد در خیال، این صورت خیال حق رسید یعنی شکر بر این است که حق سبحانه صورت این خیال، حق گردانید باز می‌فرماید شکر آن معطی را که چون حق رسید در خیال حق، خیال خود ندید که از خیال خود غافل شد پس از نظر خود، تعین خود و خودی برداشت پس پرده برداشت و حق مرئی و مشهود گردید پس این بیت مع ما بعد، مربوط است سابق چون دیدن نقش و نقاش ارشاد فرمودند الحال ارشاد می‌فرمایند که مشاهدهٔ نقش خیال حق، به مشاهده حق

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۷ ص ۳۶۹.

می‌رساند و اکثر شراح این بیت را مع ما بعد مربوط گردانیدند با ابیات سابقه که:

«یار آئینه است جان را در حزن» الابیات.

و از خیال یار، خیال مرشد قرار داده و حاصل برآوردند که چون دوست من شد خیال مرشد و آن خیال اگرچه به ظاهر بت است که خیال غیر است در باطل بت شکستن است به جهت فنای او در حق و بقای او به بقای حق و شکر ایزد چون خیال مرشد بدید در خیال مرشد خیال حق رسید و شکر آن معطی را که چون خیال مرشد رسید در خیال مرشد جان، خیال خود ندید و فانی در شیخ شد و اگر بدید به بای موجده برای اثبات گفته آید پس معنی آن باشد که خیال خود را عین خیال مرشد دید به حکم اتحاد که از فنا حاصل می‌شود پس مآل این راجع شد به آنچه گفته شد و صحیح است قول کسی که گفته است که به با و به نون هر دو می‌تواند شد و جزم ولی‌محمد به بودن به بای موجده برای اثبات و الخطیة تجویز بودن به نون به حکم صریح است و مخفی نیست که این تقریر اگرچه می‌تواند شد لیکن اول، ادق و اقید است./۱۰/

او جمیل است و یحب للجمال کی جوان نو گزیند پیره زال

به حسب ظاهر این انتقال خطاب شیخ و آن کسان که در ابیات سابقه خیال مرشد مراد داشته‌اند این خطاب را نیز به شیخ مرشد می‌گویند بدون حاجت به انتقال و حاصل برآورده که قبل رسیدن به مرشد، جذبه بر کشش او می‌فریفت. مراد مصراع ثانی جملهٔ معترضه و مشار الیه به لفظ این در بیت ثانی،این جذبه و کشش را گردانیده و حاصل وی با ابیات تالیهٔ او برآورده که خود گفتم باید دید که من اگر خوبم مرا قبول خواهد کرد و اگر زبونم به حسب استعداد خود قبول نخواهد کرد بلکه رفتن نزد او موجب مضحکه خواهد گردید که جمیل را جمیل قبول می‌کند و زشت، زشت را. لیکن قول وی قدس سره: او جمیل است و یحب للجمال، منطبق بر مردی نیست مگر به تکلف زیرا که این مصراع اشارت است به این حدیث: «**الله جمیل و یحب الجمال**»[1].

و اولی و انسب آن است که این ابیات نیز خطاب به حق باشد و خاک درگاه، کنایت باشد از احسان که خیال حق است و حاصل آنکه خطاب می‌فرمایند حق را که احسان تو، دل را فریفته و عاشق گردانید جناب تو را؛ که پادشاه مطلق یک گدای محض را، مجذب به سوی خود کرده، به این منزلت رسانید که در خود فنا ساخته به خود باقی دارد که احسان به این مرتبه رسانید و بر وی خاک

---

۱. واقدی، محمد بن سعد، طبقات الکبری: ج۷ص ۲۹۷.

باد که اعراض از حق کند و موجودات کثیره را شریک حق در موجودیت داند لیکن مولوی قدس سره حق عبدیت فروگذاشت نفرمودند و از حقوق عبدیت آن است که در هر نفس خود را متهم دارد و می‌فرمایند که با خود گفتم که عین من خوب است و استعداد قرب دارد و صفایی دل را حاصل شده است و یا زبونم که عین من استعداد زشتی دارد و در قلب زنگ و سیاهی پیداست و خود را باید نگریست که لائق قرب هستم یا نه که حق جمیل است محبت جمال دارد و هر گدا لائق قرب انکشاف اسرار نیست مگر آنکه به حسب استعداد لایق این باشد و باقی ابیات واضح‌اند در تمثیلات.

چشم چون بستی تو را تاسه گرفت　　　نور چشم از نور روزن می‌شکفت

چون سابق ارشاد فرمودند از جذب حق در رسیدن به کمال و این معرفت و شهود است و این حاصل نیست مگر به چشم دل وقتی که چشم دل گشاده شود حق دیده شود پس انتقال فرمودند به بیان حال چشم دل و اول حال چشم سر بیان فرمودند برای تمهید و حاصل ظاهر است و تاسه، غفلت و بی‌قراری را گویند.

چون فراق آن دو نور بی‌ثبات　　　تاسه آوردت گشادی چشمهات

از دو نور یا دو نور چشم مراد است و یا نور چشم و نور روز.

پس فراق آن دو نور پایدار　　　تاسه می‌آرد مر آن را پاسدار

و آن نور چشم دل است و چون دل را دو چشم قرار داده پس نور چشم دل را دو نور قرار داده، ولی‌محمد گفته یک نور چشم دل و دوم ضیای بی‌قیاس.

او چو می‌خواند مرا من بنگرم　　　لائق جذبم و یا بدپیکرم

این بیت مربوط است به ابیات سابقه و حاصل آنکه حق مرا چون دعوت به سوی خود کرد باید که اول خود را ببینم که من لائق رسیدن این درگاه هستم یا نه پس اول مجاهده کرده لیاقت پیدا باید نمود.

آئینه جان نیست الا روی یار　　　روی آن یاری که باشد زان دیار

مراد از روی یار روی انسان کامل و از آئینه کلی ذات حق سبحانه، حاصل آنکه، آئینه من روی من انسان کامل است که از آن، زشتی و خوبی خود معلوم می‌کنم لیکن دل را گفتم که این آئینه جزوی است آئینه کلی که ذات حق است آن را باید جست که از او کار برنمی‌آید به دریا باید رفت و کسانی که ابیات سابقه در حق مرشد مقرر ساخته اینجا هم از آئینه کلی، مرشد را گیرند.

زین طلب بنده به کوی تو رسید　　　درد مریم را به خرما بن کشید

به حق خطاب می‌فرمایند از این طلب بنده در راه تو رسید تا به بقا بعد الفنا مشرف شود چنانکه مریم علیها السلام به سبب عروض درد زه به درخت خرما رسید چنانچه الله تعالی قصه کرده به قول خود: «فَأَجاءَهَا ٱلْمَخاضُ إِلی جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ»(مریم: ۲۳)؛ پس آورد درد زه، مریم علیها السلام را به سوی درخت خرمای خشک و حاصل آنکه چنانکه مریم(ع) به سبب درد زه به سوی نخله آمد و از وی میوه پخته گرفته خورد، همچنین این بنده هم به درگاه تو خواهد رسید تا از علم تو بهره گیرد.

دیدهٔ تو چون دلم را دیده شد　　　صد دل نادیده غرق دیده شد

یعنی چیزهای دیده تو چون دل ما را دیده شد یعنی مشهودات و معلومات تو چون دل ما را مشهود و معلوم شدند صد دل که نادیده من بود غرق معلوم شد و حاصل آنکه به این مرتبه رسیدم که اعیان ثابته معلوم و مشهود می‌شد و اشیا که مجهول بودند در معلومات من داخل شدند و این مقام عالی است که عارف از آن موطن علم گیرد که او سبحانه از آن موطن علم گرفت و شیخ افضل گفته حاصل آنکه چون مشهود تو مشهود من شدند بر من حالتی چنین عارض شد که صد دل نادیده به شهود رسید و غرق دریای شهود شدند و آنچه که این فقیر گفته اولا ادق است و بعد این بیت در نسخ متداولة الیوم این بیت یافته می‌شود که:

«آئینه کلی برآوردم ز دود　　　دیدم اندر آئینه نقش تو بود»

و شارحی این بیت را از ملحقات شمرده است و شیخ افضل گفته که در نسخ قدیمه یافته نشده اگرچه در نسخه های مصححه شیخ عبد اللطیف یافته شده است و اگر این بیت نباشد ربط ابیات به وجه احسن می‌شود و اگر باشد پس در این بیت التفات است که خود را به صیغه خطاب، تعبیر کرده و آئینه از دود برآوردن عبارت است از ازاله اختفای زیر تعینات با فنای این تعینات یعنی چون تعینات را فنا ساخته ذات را مقابل بصیرت خود گرفتم دیدم در آن نقش خود را پس این خطاب به نفس نفیس خود است و این در بقا بعد الفناست و تقریری که کرده شد آنچه متوهم می‌شد منافات به ابیات آینده که در آن اثبات دیدن نقش خود است و در این ابیات دیدن نقش مخاطب ساقط شد.

آئینه کلی تو را دیدم ابد　　　دیدم اندر چشم تو من نقش خود

یعنی آئینه کلی چنین آئینه که در او نقوش هر چیز دیده می‌شود ترا یافتم این خطاب به ذات حق است و اندر چشم تو که عین ذات توست نقش خود دیدم یا خوبی و استعداد سعادت خود.

گفتم آخر خویش را من یافتم　　　در دو چشمش راه روشن یافتم

با خود گفتم که خویش را چنانکه می‌خواستم یافتم و در حضور او راه روشن یافتم که در آن هرچه هست دیده می‌شود و این حال آن کشف است که به کمّل اولیا حاصل شود که اعیان را در مرآت حق مشاهده می‌کنند و کسانی که در ابیات سابقه آئینه مرشد را قرار داده بودند اینجا هم مرشد می‌گیرند از آئینه و دیدن نقش خود در آن آئینه به حکم فنا فی الشیخ گویند و این نوع بعد دارد که در وقت فنا فی الشیخ خود را عین شیخ می‌بینند نه نقش در شیخ.

گفت وهمم کآن خیال توست هان　　　ذات خود را از خیال خود بدان

حاصل آنکه وهم وسوسه انداخته که این خیال توست ذات تو اینجا نیست و ذات تو مغایر این خیال است پس نفس من آواز داد و افاضه کرد که من و تو متحد هستم و این چشم که بصر حق است بی‌زوال است از حقائق خیال را اینجا گنجایش نیست و تحقیق آن است که عارف کامل در بقا بعد الفناء حق مرآت او گردد و اعیان عالم که شئونات حق‌اند در ذات حق مشهود می‌گردد و در این مشاهده او تفرقه می‌کند میان حق و خلق و میان افراد خلق فی‌مابین و این مشاهده اکمل است از آنکه حق را در خلق مشاهده کند و کاملان که مکشوف است سر قدر بر آنها اعیان ثابته را مشاهده می‌کنند با استعداد آنها پس عین هر شخص که به استعداد مشاهده کرد حال وی از سعادت و شقاوت ظاهر شود و اگر عین خود را مشاهده کرد حال او ظاهر شد و علم مأخوذ این عارف از آن معلوم مأخوذ است که علم الله تعالی از آن معلوم مأخوذ است پس این علم قابل زوال نیست و در این علم این عارف به حق [] که هر دو از موطن واحد گرفته‌اند اما فرق به دو وجه است: یکی آنکه این علم که عارف را حاصل شده حادث است از فضل او سبحانه او را بالذات نیست به خلاف حق که علم او را بالذات است و ازلی است.

دوم فرق آن است که عارف را علم جمع اعیان علی التفصیل او بود و نه علم احوال اعیان معلومه علی التفصیل است و حق را علم اعیان و احوال اعیان علی التفصیل این‌چنین مستفاد است از کلام شیخ اکبر قدس سره و در قول وی قدس سره که: «اندر این چشم سیر بی‌زوال، اشاره به این است که گفته شده و حاصل آنکه این نقش که دیده شد عین ثابت توست که معلوم حق است. پس در این علم مأخوذ از عین ثابت خیال را چه دخل است و این علم بی‌زوال است که مأخوذ از فی الباقی که علم حق از آن مأخوذ است.

در دو چشم غیر بین تو نقش خود   گر ببینی آن خیالی دان و رد

بعد بیان کردن حال در علو کشف، به طالبان ارشاد می‌فرمایند در این ابیات از حاصل آنکه در چشمی که غیربین است که به وحدت نرسیده است تو ای مخاطب یعنی در مشهودات غیر بین اگر تو نقش خود را می‌دیدی آن خیال است و آن مردود است او را اعتبار نیست زیرا که در نیستی است و بقا به حق نیافته پس علم آن مأخوذ نیست از موطنی که حق علم از آن اخذ کرده بلکه از تصویرات شیطان است و چشم این غیر بین خانه خیال است که خیالات را بیند و نیست را هست می‌بیند و چشم من که هست از ذات حق ذو الجلال سرمه یافته است یعنی در او نور از حق رسید و نور او کامل شده که می‌بیند اعیان ثابته را و علم می‌گیرد از آن موطن که حق علم می‌گیرد و چشم بین خانه هستی است که مشهود او را تزلزل و زوال نیست و این خانهٔ خیال نیست و خیالات غیر واقع مشهود نمی‌شود و مراد از چشم در این ابیات چشم دل است که چشم بصیرت است نه چشم سر که حیوانی است و مثال آن از حال چشم می‌آرد که اگر یک مو زیاد باشد پیش چشم، چشم بخیل می‌گردد و تمیز میان گوهر و سنگ نکند که در غلبهٔ خیال گوهر، سنگ نماید و سنگ، گوهر و چون چشم را از خیالات پاک کنی به وجهی که بینایی درست شود آن زمان در گوهر و سنگ امتیاز کنی همچنین حال چشم دل است تا که غیر بین است سخرهٔ خیال اوست حقیقت نمی‌بیند و چون از غیربینی پاک شد و اشیا را در مرآت حق مشاهده کرد آن زمان مشاهده کرد آن زمان مشاهده صحیح باشد و خیال را در این مشاهده دخیل نباشد.

هلال پنداشتن آن شخص خیال را در عهد عمر

این داستان مربوط است به این بیت که: «تا یکی مو باشد از تو پیش پشم». /۱۱/

تا هلال روزه را گیرند فال   آن یکی گفت ای عمر اینک هلال

و شیخ ولی‌محمد گفته که در این بیت اشارت لطیف است به اینکه حضرت امیر المؤمنین عمر(ع) بیناتر بودند افلاک را و آنچه در افلاک است از ارواح و ملائک به دیده کشف مکشوف بود بر او پس چگونه ماه نهان ماند و چون نهان ماند پس ماه بر ملک نیست و می‌تواند که همان معنی لفظ باشد.

موی کژ چون پردهٔ گردون بود   چون همه اجزات کژ شد چون بود

خلاصه آنکه این موی ظاهر چون کژ باشد پرده شود آسمان را با این کلانی آسمان پس اگر اجزای

تو از قوای دراکه و قلب و قوای شهویه و غضبیه همه کژ بود مانع از ادراک حقائق کما هی علیه باشد.

راست کن اجزات را از راستان سر مکش ای راست‌رو زان آستان

یعنی با مردان حق عقیده به ظاهر و باطن باید دانست تا فیض او دستگیر گردد.

هم ترازو را تراز و راست کرد هم ترازو را تراز و کاست کرد

هرکه با ناراستان هم سنگ شد در کمی افتاد و عقلش دنگ شد

یعنی ترازو را خود تراز و راست می‌کند و او خود نیز کاست کند که اگر سنگ ترازو درست باشد پس ترازو درست می‌باشد و اگر سنگ او درست نباشد کاست می‌کند پس کسی که با ناراستان موافق شد افعال او در کمی افتاد و عقل او حیران و پریشان گشت و هم سنگ بودن کنایت از آن است.

رو اشداء علی الکفار باش خاک بر دلداری اغیار پاش

یعنی بر کفار شدید باید شد و دلداری اغیار دنیه نباید کرد و این کنایت از آن است که با بی‌دینان مداهنت و موافقت نباید کرد تا کاملان از غیرت دور نشوند و از افاضهٔ انوار باز مانند برای اینکه بی‌دینان عدوی کاملانند پس کسی که با عدو الفت گیرد و تابع اخلاق آنها شود کاملان البته نفرت گیرند و در این بیت اشارت است به این آیه: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اَللّهِ وَ اَلَّذِینَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَی اَلْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ تَراهُمْ رُکَّعاً سُجَّداً یَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اَللّهِ وَ رِضْواناً» (فتح: ۲۹)؛ محمد صلی الله علیه و آله و سلم رسول الله است و کسانی که با محمداند صلی الله علیه و آله و سلم از صحابه شدیداند بر کافران و رحیم‌اند فی‌مابین خود می‌بینی ای مخاطب ایشان را راکع حق و ساجد حق در حالتی که قصد می‌کنند فضل را از اله و رضا را از اله یعنی چنین اعمال می‌کنند که موجب فضل الله و رضوان الله باشد این همه مدح است اصحاب را که کاملان‌اند و این آیت نص است بر آنکه کوشش ایشان همه در مرضیات حق است از اینجاست که متفق‌اند بر آنکه صحابه همه عدول‌اند.

این‌چنین تلبیس با بابات کرد آدمی را آن سیه‌رو مات کرد

چنانکه الله تعالی قصد آن را به قول خود کرد: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا اَلشَّیْطانُ لِیُبْدِیَ لَهُما ما وُورِیَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما وَ قالَ ما نَهاکُما رَبُّکُما عَنْ هذِهِ اَلشَّجَرَةِ إِلاّ أَنْ تَکُونا مَلَکَیْنِ أَوْ تَکُونا مِنَ اَلْخالِدِینَ» (اعراف: ۲۰)؛ پس وسواس انداخت شیطان آدم را و حوا را تا که آشکارا سازد آنچه پوشیده شده بود از عورت ایشان و بگفت شیطان ایشان را که نه منع کرد شما را رب شما از این شجره مگر برای آنکه خواهید شد فرشته‌ها وقت خوردن این شجره یا خواهید بود از خالدان این مقام و

خلاصه آنکه شیطان در دل ایشان انداخت و گفت که این نهی تحریم و کراهیت نیست که خوردن شجره شیء ضار نیست بلکه نافع است «وَ قاسَمَهُما إِنِّی لَکما لَمِنَ ٱلنّاصِحِینَ» (اعراف: ۲۱)؛ و قسم کرد ابلیس آدم و حوا را که به درستی من از ناصحانم مر شما را، از این مقاسمه آدم و حوا دانستند که او صدق می‌گوید «فَدَلّاٰهُما بِغُرُورٍ» (اعراف: ۲۲)؛ پس انداخت ابلیس ایشان را به فریب «فَلَمّا ذاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَ طَفِقا یخْصِفانِ عَلَیهِما مِنْ وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ» (اعراف: ۲۲)؛ پس هرگاه چشیدند آدم و حوا شجره را ظاهر شد برای ایشان عورت پوشیده ایشان و قریب شدند آدم و حوا که چسبانند بر خود از برگهای جنت تا ستر سوأت ایشان شود.

و محققان عارفان به لسان اشارت حاصل این قصه برمی‌آرند که آدم و حوا را الله تعالی در شهود خود داشته و فرموده که شماها بخورید ثمرات معارف را لیکن قریب نشوید شجرهٔ انانیت خود را یعنی متوجه به علم یقین خود نشوید پس از شهود حق باز خواهید ماند و گرفتار کثرت خواهید شد و در تکلیف واقع خواهید شد پس شیطان وسوسه انداخت و گفت که در تحصیل علم فوائداند که از این علم صفات ملکیه پیدا خواهند شد و خلود در جنت وصال خواهد شد و به این طمع متوجه به تعین خود شدند پس تعین ایشان که مخفی بود ظاهر شد و لذت مشاهده که سابق بود از دست رفت پس زاری کردند الله تعالی باز مقرب خود گردانید و این کثرت را در حق مشاهده کردند چون کثرت مشهود ایشان شد و حق از عبد ممتاز شد مکلف به احکام گشتند که به مقتضی ظهور این امتیاز است پس به دار تکلیف فرود آمدند و سیادت ایشان ظاهر شد چنانکه الله تعالی می‌فرماید: «قُلْنَا اِهْبِطُوا مِنْها جَمِیعاً فَإِمّا یأْتِینَّکمْ مِنِّی هُدیً فَمَنْ تَبِعَ هُدای فَلا خَوْفٌ عَلَیهِمْ وَ لا هُمْ یحْزَنُونَ وَ ٱلَّذِینَ کفَرُوا وَ کذَّبُوا بِآیاتِنا أُولٰئِک أَصْحابُ ٱلنّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ» (بقره: ۳۸)؛ و گفتیم ما که هبوط کنید ای آدم و حوا با ذریه خود از این جنت همه پس اگر آید شما را از من هدی و آن شریعت الله است به لسان رسل پس کسی که تابع خواهد شد هدای ما را به ایمان و عمل پس نیست خوف مر آنها را و نه محزون شوند ایشان و کسانی که تکذیب کرده‌اند آیات ما را پس آنها اصحاب آتش‌اند و در آتش بازگشت خواهد بود و خلاصه آنکه از اغوا و تلبیس ابلیس اکل شجره واقع شد و این در تکلیف انداخت اگرچه این دار تکلیف محل ظهور سیادت آدم بود لیکن بر بعضی ذریت آفت گشت به سبب عدم امتثال تکلیف و خلاصه مقصود مولوی آن است که جد ما را که آدم علیه السلام بود تلبیس کرده به این دار تکلیف آورد تا تلبیسات با ذریت او کرده از قیام به تکلیفات شرعیه باز دارد و در مواقع وصول حق از مال و جاه گرفتار سازد پس در

حق پناه باید آورد تا از تلبیس ابلیس ایمن شود.

دزدیدن مارگیری ماری را از مارگیر دیگر

بس دعاها کآن زیان است و هلاک | از کرم می‌نشنود یزدان پاک

در حدیث واقع است: «دعاء المؤمن مجاب ما لم یکن باثم»[۱] و در حدیث دیگر «ما لم یکن به قطیعة رحم» دعای مؤمن مجاب است تا وقتی که دعا به اثم نباشد و به قطیعه رحم نباشد و این از رحمت حق است با عبد که چنین دعای او قبول می‌افتد لیکن باید دانست که بعض دعا به اثم می‌باشد و داعی را ضار می‌باشد در نفس الامر و داعی را علم به آن نمی‌باشد لیکن چونکه الله تعالی سبحانه دانا و بیناست می‌داند که این دعا در حق داعی ضار است و در وی اثم است و یا وقوع آن به اثم خواهد رسانید پس به رحمت خود آن دعا را مجاب نمی‌سازد پس در این بیت بیان آن فرمودند که در دعایی که در آن زیان داعی است آن را مجاب نمی‌سازد در بیت ثانی می‌فرمایند که الله تعالی مصلحت را می‌داند و داعی نمی‌داند پس آن دعا که به اثم می‌باشد آن را مجاب نمی‌کند که او مصلح است./۱۲/

التماس کردن همراه عیسی علیه السلام زنده گردانیدن استخوان را

گر گلی گیرد به کف خاری شود | در سوی یاری رود ماری شود

کیمیای زهر مار است آن شقی | برخلاف کیمیای متقی

خلاصه آنکه گرفتار نفس، اگر خواهد کرامت را و مدعی باشد به دعاوی کلان، کار او، بر مراد او نرود، چنانکه در بیت تالی می‌فرمایند که کیمیای او خیر را به شر مبدل گرداند، چنانکه آب در دهان مار رود سم گردد و این به خلاف کیمیای متقی است که او شر را مبدل به خیر گرداند. آیا نشنیدی که مسیلمه کذاب دعوی کرد که من چشم منوف مرد یک چشم صحیح و بینا می‌کنم، چنانکه عیسی(ع) اکمه را چشمه‌های سلیم و بینا می‌داد. پس شخص یک چشم آمد پیش مسیلمهٔ کذاب، او از طین به هیئت چشم ساخته، نهاد و دعا کرد که چشم شود، چشم دیگر او که بینا بود منوف گشت و نابینا شد و آن یک چشم کور زهر دو چشم کور شد.

---

۱. طحاوی، احمد بن محمد، شرح مشکل الآثار: ج ۲ ص ۳۳۶: دَعْوَةُ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ لَا تُرَدُّ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ، مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةِ رَحِمٍ، و إما أَنْ يصْرَفَ عَنْهُ مِنَ السُّوءِ بِقَدْرِ مَا دَعَا.

صوفیی می‌گشت در دور افق | تا شبی در خانقاهی شد فتق
یک بهیمه داشت در آخر ببست | او به صدر صفه با یاران نشست
پس مراقب گشت با یاران خویش | دفتری باشد حضور یار پیش

در مصراع اول قصهٔ آن صوفی تمام شد و از مصراع ثانی قول مولوی است و انتقال به سوی بیان حال مراقبه و معناش آن است که حضور حق پیش صوفی و بودن حق، نصب عین دل صوفی همان دفتر صوفی است که در مرآت حق هرچه خواهد می‌بیند و این در حق آن کامل است که در بقا بعد الفناست و در بعض نسخ به واو عطف واقع شده حضور یار، و پیش یعنی حاضر بودن و پیش او بودن یار، یعنی یار که ذات حق است نصب العین بودن و شراح دیگر لفظ یار بیش، با بای موحده خوانده‌اند. پس محمد رضا یا رب را کلمه، و شین را کلمهٔ اخری گفته و حاصل برآورده که یا رب گفتن به حضور دل صوفی را دفتر باشد اگرچه یک کلمه است، انتهی و این بر نسخه واو عطف راست نمی‌آید و اگر این می‌گفت که حضور یا رب و نصب عین بودن آن صوفی را دفتر است اولی می‌بود تا اعتراض شیخ ولی‌محمد به این وجه که این خلاف محاوره است برخاستی. زیرا که ذکر یا رب که به حضور دل باشد آن را حضور یا رب نمی‌گویند، اگرچه مندفع است که چونکه به حضور دل یا رب مذکور شد پس اضافت حضور دل صحیح شد به سوی او. حاصل آن باشد حاضر بودن دل یا رب را و لفظ دل برای استقامت وزن مقدر گشت و شیخ ولی‌محمد از یار شخص مصاحب و مشارک او در مراقبه مراد داشته و این مصراع را مربوط به مصراع اول داشته و حاصل برآورده که آنچه از مطالعهٔ دفتر معلوم می‌شود در صحبت کامل مکشوف می‌شود و زیاده بر آن این بر تقدیر واو عطف است و بر نسخهٔ دیگر حاصل برآورده که حضور پیش از دفتر است و زیادت حضور یار بر دفتر به نظر کیفیت است که از حضور یار، علم شهودی حاصل می‌شود و از دفتر علم، مخیل و تعقلی حاصل می‌شود و این تقریر آن زمان صحیح شود که مراد از صوفی کامل نباشد، بلکه محتاج کامل دیگر، باشد و شاید برای همین، این مصراع را مربوط به مصراع سابق داشته و بر تقدیر بودن بیش به بای موحده اگر از یار ذات گیرند و این مصراع را منفصل گفته آید و حاصل گفته شود که حضور حق، دفتر است و زیادت و یا دفتر زیادت راجع گردد به آنچه که گفته شد اولا در مآل.

دفتر صوفی سواد و حرف نیست | جز دل اسفید همچون برف نیست

زاد دانشمند آثار قلم　　　زاد صوفی چیست انوار قدم

در مصراع تالی بیت اول بیان بودن حضور دفتر صوفی بود، الحال ارشاد می‌فرمایند که قلب صوفی که خالی از اغیار است دفتر صوفی است زیرا که قلب حقیقت جامع است. پس علم هر چیز که خواهد در قلب خود مشاهده کند. پس مراقبه بر دو وجه است: یکی آنکه متوجه به حضرت حق می‌شود و دیگر آنکه متوجه به حقیقت قلب خود شود و شیخ ولی‌محمد این بیت را با مصراع ثانی بیت اول مربوط ساخته و گفته که حضور مصاحب در مراقبه ممثل به دفتر بود و در این بیت قلب صوفی ممثل به دفتر است و اول حال صوفی است در ابتدای اراده و اوائل حال که بر طالب از حضور یار انعکاس نماید و پرتو می‌افتد و این بیت بیان حال منتهی است که چون به کمال رسد حاجت صحبت نمی‌ماند و دل او خالی از جمیع ما سوی الله گردد و اسرار الهیه در وی مشهود شود.

همچو صیادی سُوی اشکار شد　　　گام آهو دید و بر آثار شد

چند گاهش گام آهو در خور است　　　بعد از آن خود ناف آهو رهبر است

چونکه شکر گام کرد و ره برید　　　لاجرم ز آن گام در کامی رسید

ظاهر آن است که این تمثیل مرکب است مر حال صوفی را و حاصل آنکه صوفی مراقبه حضور کرده و مراقبه قلب کرده، مورد انوار حق شده، این انوار را زاو خود ساخته، سیر فی الله می‌کند، اگرچه در سیر الی الله کامل است، حال او مثل حال صیاد است که سوی اشکار سفر کرد، بر آثار گام آهو رفت، چندی بر آثار گام آهو می‌رفت، آخر ناف آهو یافت، او را رهبر شد. پس به این ناف آهو سیر می‌کند و در این تمثیل مفردات ملحوظ نیست و شیخ ولی‌محمد تمثیل مفردات اعتبار کرده و گفته که صوفی مشبه است به صیاد، و محبوب حقیقی به آهو و قلب صنوبری به نقش گام آهو، زیرا که در مراقبه متوجه به قلب صنوبری شده، منتظر تجلی محبوب می‌شود و یا خیال یار، به نقش گام مشبه باشد و یا هر دو و این اولی است، انتهی.

و ظاهر آن است که از یار، هم‌صحبت او در مراقبه مراد داشته است، چنانکه در شرح ابیات سابقه تصریح به آن کرده و اولی آن است که بر گفتن تمثیل مفردات به گام آهو خیال حق در مراقبه و به ناف آهو انوار حق که زاد اوست، مشبه است و محمد رضا گفته یعنی بر قدم مرد خدا قدم زد، انتهی. پس بر این تقدیر مرد خدا ممثل به آهو شد و ناف آهو آن اسرار باشد که از مرد خدا فائض گشت و یا غرض او آن باشد که این تمثیل مرکب است مر سلوک صوفی را بر قدم مرشد تا اینکه

انوار حق بر وی تابان شود و آن هادی او باشد و آنچه شیخ ولی‌محمد نسبت به سهو کرده، محمد رضا وجهش بیان نکرد و نیز ظاهر نمی‌شود مگر آنکه این ابیات داخل حکایت صوفی نیست تا زدن قدم بر قدم مرد خدا که یاران او در مراقبه بودند مقصود باشد و این وجه فاسد باشد که توقف آن بر آن ظاهر نمی‌شود و ولی‌محمد خود ابیات سابقه مربوط به آن ساخته. پس از کجا معلوم شد که ابیات، مربوط به ما قبل مربوط نیستند و بعض شراح، دانشمند را فاعل در هر دو مصراع پنداشته و دانشمند را مشبه به صیاد و محبوب حقیقی را به آهو و احکام دین را به گام آهو و حاصل برآورده که دانشمند سعادت پیوند در اول کار به تبعیت گام آهو که حکام کلام اوست سبحانه تقرب جوید و به دوام تبعیت کلام از لطف حق به کام رسد و بر این تقدیر حمل آثار قلم بر زاد دانشمند در بیت بالا به طریق تسامح است، یعنی زاد دانشمند آثار قلم، انتهی. پس بر این تقدیر از دانشمند آن‌کس مراد است که فهمیت دین دارد، چنانچه در حدیث وارد است:

«من اراد الله به خیرا فلیفقهه فی الدین»[1] کسی که اراده کرد الله به او خیر را، پس فقیه می‌گرداند او را در دین. پس دانش عبارت از این فقاهت دینیه است، نه دانش فلاسفه و متکلمین که اصحاب انظاراند، پس اعتراض ولی‌محمد به اینکه اطلاق دانشمند بر حامل احکام دین خلاف عرف است، ساقط است و همچنین اعتراض او با آنکه این بیت داخل تحت مقوله حکایت حال صوفی نیست، اسخف است، زیرا که دخول در تحت حکایت از کلام قائل ظاهر نمی‌شود و بعد دخول ابیات سابقه در تحت حکایت در دخول این ابیات چه خلف است؟ آری اگر ابیات سابقه، انتقال باشد، چنانکه این گفته بود، پس این ابیات داخل تحت مقولهٔ حکایت نمی‌تواند شد و اما اعتراض به اینکه رسیدن از این اعمال ظاهره به حق نادر الوقوع است، نیز ساقط است، که او عمل به احکام کلام او گفته و این احکام عام است مر اعمال قلبیه را و اعمال جوارح را و عمل به این احکام، البته موصل به حق است بی‌شبهه و شیخ مرشد هم امر به عمل به این احکام می‌کند و قرب فرائض و نوافل سبب این اعمال به احکام است و قول این بعض اگرچه بعید محض است، لیکن ذوق حکم به اولویت آنچه که گفته شد، سابق حکم می‌کند.

رفتن یک منزلی بر بوی ناف بهتر از صد منزل و گام و طواف

بعد فراغ از تمثیل، خواه تمثیل مرکب باشد یا تمثیل مفردات باشد، می‌فرماید چنانکه صیاد را

---

۱. طبرانی: سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر: ج ۱۹ ص ۳۸۹: «مَنْ یرِدِ اللّهُ بِهِ خَیرًا فَلْیفَقِّهْهُ فِی الدِّینِ».

بر بوی ناف رفتن بهتر است از رفتن بر نقش گام آهو، همچنین صوفی را در روشنی انوار قدم رفتن در سیر فی الله بهتر است از رفتن با خیال حق و این ظاهر است.

آن ولی کاو مطلع مهتابهاست　　　بهر عارف فتحت ابوابهاست

دل عارف چنانکه دانستی حقیقت جامعه است و این بیت مربوط است به قول وی قدس سره که: «جز دل اسفید همچون برف نیست».

و مهتابها عبارت از اسماء الهیه. و حاصل آنکه آن دل صوفی که صاف است مطلع مهتاب های اسمای الهیه است که از آن برای عارف گشادگی درهای معارف است که از آن عارف را معرفت الهیه بر سبیل کمال حاصل می‌شود، که اوست عرش الله که الله با جمیع اسمای خود بر وی مستوی است. عارف به چشم دل می‌بیند و در این بیت تلمیح است به این آیه: «حَتّی إِذا جاؤُها وَ فُتِحَتْ أَبْوابُها»(زمر: ۷۳)؛ وقتی که آیند اهل جنت به جنت و گشاده شوند درهای جنت. و در دفتر اول منقول گشته از شیخ اکبر قدس سره که جنت عبارت است از نفس عارف و باب این جنت برای عارف مفتوح است که در آن داخل شده مشاهده حق می‌شود و شیخ ولی‌محمد گفته که دل اگرچه از حلول در اجسام منزه است لیکن او را به قلب صنوبری که قطعه لحم است، نسبت است. پس به این دلیل متوجه باید بود در همه حال و توجه به سوی اغیار نباید کرد اصلا تا کیفیت وجود رخ نماید و این در طریقه نقشبندیه معمول است و شیخ عبد الرحمن جامی در شرح رباعیان تفصیل آن فرمودند.

با تو دیوار است با ایشان در است　　　با تو سنگ و با عزیزان گوهر است

حاصل آن است که این دل به نسبت عامه، دیوار است که در عامه را سدّ از معرفت حقائق و اسرار که در دل هستند و به نسبت عارفان در، معرفت است که از آن هرچه می‌خواهند می‌گیرند از معرفت اسرار و در حق عامه سنگ است که کدر محض است و هیچ صفا ندارد و در حق عارفان گوهر مصفاست. آن قول در حق دل عارف است. پس حاصل آنکه عامه این دل را مثل دل خود، دیوار می‌دانند و عارفان این دل را درّ معرفت می‌بینند و اگر درّ، مطلق دل است، پس حاصل آن است، دل عامه مثل دیوار است و سد است از رسیدن او به معرفت اسرار و دل عارف درّ معرفت است که عارف را از آن معرفت حاصل است.

و از کلام شیخ افضل مستفاد می‌شود که معنی آن است: با تو دیوار است که سادّ است

تو را از دخول اندرون و با عارفان در است که ساد نمی‌تواند شد. پس این بیان قدرت ایشان است بر خرق عادت، پس بر این تقدیر معنی مصراع ثانی آن باشد که آنچه سنگ است در نظر ایشان آن گوهر است نزد عارفان، اگر خواهند سنگ را گوهر کنند و بعد این تقریر، از لفظ ظاهر است و اظهر همان است که گفته شد و طرق درآمدن با حیلولت دیوار، کثیره‌اند از لطیف شدن بدن عارف و از ظهور به انشای صورت مثل صورت او و یا کندیدن دیوار به سرعت و قائم کردن به سرعت به وجهی که رائی امتیاز آن نکند و از عیسی در خارج دیوار و ایجاد در اندرون چنانچه شیخ اکبر قدس سره درآوردن آصف تخت بلقیس را از سبا تحقیق فرمودند و بعض این‌ها را شیخ افضل به تطویل تقریر کرده.

آنچه تو در آئینه بینی عیان　　　پیر اندر خشت بیند پیش از آن

حاصل آن است که عارفان اشیا را قبل وجود آن می‌دیدند و شهود ایشان است و این واقع است.

پیر ایشانند کاین عالم نبود　　　جان ایشان بود در دریای جود

این کلام ناظر است به آنکه شیخ عبد الرحمن جامی قدس سره از شیخ صدر الدین قونوی قدس سره نقل کرده‌اند که ارواح کمّل، قدیم‌اند که ارواح ایشان کلیه‌اند و اما ارواح عامه پس حادث‌اند با حدوث ابدان و قیصری می‌گوید که همه ارواح قدیم‌اند و حدیث:

«ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام»[۱] اگرچه دلالت بر وجود ارواح، قبل اجساد می‌کند، لیکن دلالت بر قدم نمی‌کند، بلکه بر حدوث ارواح دلالت می‌کند، مگر آنکه گفته شود که مراد عدد بالفی عام نیست، بلکه کنایت از طول زمان است و آن طول بلا نهایت است، لیکن باید دید که از کلیه چه مراد است، اگر مراد همین کلی است که مقابل جزئی است، پس معنی آن گردد که ارواح کمل تعین ندارند و ارواح عامه تعین دارند و این باطل محض است که ارواح کمل فی‌مابین خود ممتازاند و از ارواح عامه نیز ممتازاند، پس البته متعین‌اند و اگر مراد این است که به نظر حقیقت خود کلیه‌اند، پس جمیع ارواح به این مثابه اند و تخصیص به ارواح کمل نیست، پس یا مراد آن است که ارواح کمل عالم به کلیت خوداند به خلاف ارواح عامه و یا آنکه کلیه‌اند، به معنی آنکه جامع‌اند و شاید که همین مراد است از قول قیصری که ارواح انبیا کلی است و ارواح امت جزئیات اوست و اگر این مراد نباشد، پس چگونه راست آید، زیرا که ظاهر است که وجود

---

۱. ثعلبی: احمد بن محمد، تفسیر ثعلبی: ج ۳ ص ۳۲: «خلق اللّه الأرواح قبل الأجساد بأربعة آلاف سنة».

ارواح امت متمیزند از وجود ارواح انبیا و نیز قیصری قدس سره استدلال کرد به قول الله تعالی: «إِنَّ إِبْرٰاهِیمَ کٰانَ أُمَّةً قٰانِتاً»(نحل: ۱۲۰)؛ بود ابراهیم امت قانت. و این استدلال نیست مفید مگر جامعیت را. پس مراد از کلیت جامعیت است، لیکن این قدر باقی ماند که کلیت را دخل در قدم و حدوث معلوم نمی‌شود، مگر اینکه گفته آید که چون جامع شد ارواح کمل، پس وجود این ارواح قبل باقی ارواح باشد تا این ارواح از او برآیند.

پیش از این تن عمرها بگذاشتند　　　پیشتر از کشت بر برداشتند
پیشتر از نقش جان پذرفته‌اند　　　پیشتر از بحر در با سفته‌اند

این بیت با ابیات تالیه ظاهر است و از آنکه این کاملان می بودند قبل ابدان عنصریه، خواه وجود در ابدان مثالیه داشته باشند یا بدون ابدان، ارواح مجرده موجود باشند و این صحیح نمی‌نماید، زیرا که شیخ اکبر تصریح فرمودند به آنکه ختم الرسل صلی الله علیه و آله و سلم نبی بود پیش از خلقت عنصری او و ماعدای او از رسل و انبیا، نبوت ایشان بعد آمدن در عالم عنصری است و همچنین در حق خاتم‌الاولیا فرمودند که او ولی بود قبل نشأة عنصری و ولایت باقی اولیا بعد تسویهٔ نشأة عنصری و بدن عنصری. پس خاتم الرسل صلی الله علیه و آله و سلم نبی بود در هر موطن. این را لازم است که ولی هم باشد در هر موطن و خاتم‌الولایتها که عیسی(ع) است بعد نزول آسمان به امداد فیض محمدی(ص) ولی بود قبل این نشأة عنصری. پس این احکام مومی الیه در حق پیران مطلقا چگونه صحیح باشد و مثل این در کلام حافظ شیرازی قدس سره نیز واقع است:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش　　　کاو به تأیید نظر حل معما می‌کرد
دیدمش خرم و خوش‌دل قدح باده به دست　　　اندر آن جام دو صد گونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم　　　گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

لیکن در کلام حضرت حافظ قدس سره اشکال نیست، زیرا که از پیر، ذات آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم مراد است، چنانکه منقول است که مراد اویسیه بود و شک نیست که آن سرور(ص) ولی و نبی بود در هر موطن قبل وجود این عالم بلکه عوالم و این توجیه در کلام مولوی قدس سره نمی‌تواند شد که مولوی بر جماعت اطلاق می‌کند، پس می‌شاید که این مراد داشته باشد که عارفان به نظر حقیقت خود بیشتر از کشت بر، برداشتند و پیشتر از بحر درگرفته‌اند و این حکم اگرچه بر جمیع ارواح است که به نظر حقیقت، خود همه با چنین حال بودند، لیکن فرق این است که عارفان

بعد نشأۀ عنصری که به درجۀ عرفان رسیدند، عالم و شاهد این شدند به خلاف عامه. پس در این مشاهده، از حقیقت روح خبر می‌دهند و محمد رضا گفته در این بیت یعنی در علم الهی ترک ما سوی الله کرده‌اند و در بیت تالی گفته: یعنی در مرتبۀ اعیان ثابتۀ الهی ایشان را رفیع گردانید و مقرر شد مرتبۀ ایشان و حاصل آنکه مرتبۀ ایشان در علوم و معارف ایشان و استعداد ظهور آن پیش از وجود در عالم عنصری در مرتبۀ اعیان ثابته مقرر گشته. این وجه وجیه است، هیچ اشکال بر آن نیست و حکم شیخ ولی‌محمد به بودن سهو صریح غلط، فاش از سهو و غلط اوست.

مشورت کردن حق تعالی با فرشتگان در ایجاد خلق

مشورت می‌رفت در ایجاد خلق   جانشان در بحر قدرت تا به حلق

ظاهر آن است که مراد از خلق، نوع انسان است و اگر مطلق خلق گیرند، پس مشورت با ملائکه و مانع بودن ملائکه صورت نبندد و در این بیت اشارت است به قول الله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّک لِلْمَلائِکةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی اَلْأَرْضِ خَلِیفَةً» (بقره: ۳۰)؛ یاد کن آن وقت را که گفت الله تعالی که به درستی که من پیداکننده‌ام خلیفۀ خود را که آدم(ع) است در زمین، یعنی در وجود عنصری آن را پیدا کنم که او خلیفۀ من باشد و حاصل مصراع ثانی آن است که جان اولیا در بحر قدرت غرق بود، یعنی قدرت الله را مشاهده بود در مرتبۀ وحدت وجود و نبود کثرت در جان که جان عبارت از روح انسانی است که لطیفۀ الهیه است، تکثیر را در آن راه نیست مگر بعد تعین در عالمی از عوالم دنیا.

بر تقریر محمد رضا ابیات سابقه معنی آن باشد که جان های ایشان در اعیان ثابته که متعلق قدرت‌اند ثابت و مقرر بود به استعداد کمال خود.

چون ملائک مانعش می‌آمدند   بر ملائک خفته خنبک می‌زدند

اشارت است به قول الله تعالی: «قالُوا أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یفْسِدُ فِیها وَ یسْفِک اَلدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِک وَ نُقَدِّسُ لَک»(بقره: ۳۰)؛ گفتند ملائکه آیا می‌گردانی در زمین آن را که فساد می‌کند، یعنی گناه می‌کند در زمین و خونریزی می‌کند؟ پس او لیاقت خلیفه بودن ندارد اصلا و ما تسبیح به حمد تو می‌کنیم و تقدیس می‌کنیم. پس لیاقت خلافت و ریاست و سزاوار خلافت ما هستیم.

بدانکه این قدح از جمیع ملائکه صادر نشده بود، که از ملائکه ملاهمیه است که ایشان مستغرق در مشاهدۀ حق‌اند و هائم و مستغرق در ذات حق‌اند، ایشان را خبر نیست از خود و نه از ایجاد آدم. پس قدح از آنها متصور نیست و از ملائکه عقل اول است که عبارت از قلم است و

نفس کل که عبارت از لوح است و ایشان را علم به کمالات انسان است که کتابت در لوح نموده آنچه که شدنی است تا دخول اهل جنت در جنت و اهل نار در نار. پس فضیلت آدم(ع) بر ایشان خفی نیست. پس ملانکه قادحان، همین ملانکه طبعیه‌اند، چنانکه مصرح است در کلام شیخ عبد الرحمن جامی قدس سره. پس لام در ملانکه لام جنس باشد، یعنی به جنس ملانکه گفت نه جمیع ملانکه و ضمیر به سوی آن ملانکه است که مشار بودند نه جمیع ملانکه.

خنبک یک دست را بر دیگری زدن. ظاهر آن است که خنبک جان های اولیاست که بر ملانک خنبک می‌زدند، یعنی استهزاء می‌کردند در این منع و این مشکل می‌افتد که این نمی‌تواند شد، مگر آنکه ارواح همه اولیا قبل آمدن در نشأة عنصریه اولیا باشد و این در غیر روح خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم و خاتم‌الاولیا که از افاضهٔ محمدیه به ختام بودن رسید متصور نیست، که ولایت اولیای دیگر را حاصل نشد مگر بعد آمدن در نشأة عنصریه، چنانکه گذشت. پس معنی این باید گفت که بعد آمدن در این نشأة خنبک بر ملانکه می‌زنند که ایشان چه کرده بودند و از ایشان چه صادر شد یا گفته آید که اسناد خنبک زدن به سوی ارواح به اعتبار صدور این خنبک از بعض افراد که کامل بود و آن روح محمدی است که او ولی و نبی بود قبل این نشأة. پس البته صدور خنبک از او صحیح است و اسناد فعل به سوی جماعت به اعتبار صدور آن فعل از بعض آن جماعت شایع و مستفیض است، چنانکه الله تعالی اسناد افعال به سوی بنی اسرائیل کرد به اعتبار صدور آن افعال از بعض بنی اسرائیل.

مطّلع بر نقش هرچه هست شد　　　پیش از آن کاین نقش گل بایست شد

و لفظ پیش از آن ظرف است بر هرچه هست شد مربوط است. بدان و حاصل آنکه پیران مطلع‌اند در این نشأة به آن چیز که موجود است پیش از نشأة انسان و یا پیش از نشأة عالم شهادت از مثال و ارواح و ملک و اسما و اگر پیش از آن را ظرف مطلع گردانیده شود و حاصل برآورده شود که پیران مطلع‌اند پیش از وجود نشأة عنصریه بر نقش هرچه موجود است، صحیح نمی‌تواند شد، مگر در حق خاتم الرسل(ص) و خاتم‌الاولیا چنانکه سابق گفته شد و شیخ تصریح فرمودند که خاتم ولایت مطلقه عیسی(ع) است بعد نزول.

پیش‌تر ز افلاک کیوان بوده‌اند　　　پیشتر از دانه‌ها نان دیده‌اند

ظاهر این کلام آن است که پیش وجود افلاک کیوان را دیده‌اند و این آن زمان صحیح شود که

پیش از وجود عنصری پیران، اولیا باشند و این در غیر خاتم الرسالت و خاتم الولایت است، نمی‌افتد. پس معنی این باید گفت که پیران پیشتر، بودن کیوان از افلاک دیده‌اند و مراد از کیوان، کواکب، و کواکب فلک ثوابت، البته پیش از سماوات سبعه مخلوق‌اند، زیرا که شیخ اکبر تصریح فرمودند با آنکه فلک المنازل با کواکب خود طبیعت خامسه است و افلاک سبعه از دخان مخلوق‌اند و با کواکب سیاره می‌تواند که مخلوق باشند قبل افلاک خود که شیخ اکبر به آن رفته‌اند که کواکب متحرک بالذات‌اند در جوف فلک. پس مخلوقیت افلاک بعد وجود کواکب باشد بعید نیست بر تنزل. پس غایت خلق افلاک، کواکب‌اند و غایت شیء مقدم است.

بی‌دماغ و دل پر از فکرت بدند　　　　بی‌سپاه و جنگ بر نصرت زدند

یعنی پیران به ارواح پر از فکراند، ایشان را در فکر حاجت به دماغ و قلب صنوبری نیست و شیخ ولی‌محمد گفته که فکر در اصطلاح این طائفه، کشف را می‌گویند و بر این بنای کرده حاصل بیت تالی برآورده، این عیان به نسبت این طائفه علّیه، فکر است و نظر به دیگران رؤیت است که این طائفه، این را فکر می‌گویند و دیگران رؤیت می‌گویند، لیکن تصحیح بودن این اصطلاح از کلام ثقات می‌باید. مع هذا قلیل الجدوی می‌افتد که راجع به وضع و اصطلاح می‌گردد و می‌تواند که بدیشان اشاره باشد به ملائکه و از دوران که در مصراع ثانی است این نوع انسانی مراد باشد که خلقت انسان از خلقت ملائکه دور است که آخر مخلوقات است و حاصل آن باشد که عیان این پیران به نسبت ملائکه، فکرت است که از فکر و تخمین می‌دانند که واقع است این‌چنین نسبت به ایشان که رؤیت است که بر ایشان قبل وجود مکشوف است و حاصل بیت ثانی این آن است که فکر از ماضی و مستقبل است و کسی که از زمان خلاص است، نزد او فکر نیست، هرچه شونده است و شده است، عیان است و در بعض نسخ در مصراع ثانی بجای «بدوران»، «بدینها» واقع، پس «بدینها» اشاره به پیران است همان حاصل است و در بعض نسخ در مصراع اول بجای «بدیشان»، «بدوران» واقع و در مصراع ثانی «بدینها» واقع است و بر این نسخه حاصل آن است که عیان پیران به نسبت دوران از اعیان، فکرت است و به نسبت این پیران، رؤیت است و اگر لفظ بدیشان را اشاره به عامه دارند، بعید نیست و حاصل همان برآید و اگر از دوران ملائکه طبیعت گیرند که بعید از کشف‌اند، نیز می‌تواند شد و راجع به تقریر اول می‌شود و اگر لفظ فکرت را کنایه از دونیت گردانیده شود و از رؤیت در مصراع ثانی از اعلویت کنایه داشته آید و لفظ «بدیشان» در

مصراع اول اشاره به پیران گفته شود و حاصل آن باشد که این اعیان پیران که گفته شد به‌منزله فکرت دون می‌دانند که این کشف کونی است. در اعداد، کشف معتبر نیست، اگرچه نسبت به دوران از مشاهده این مرتبه علیاست و رؤیت است، پس مطلب عالی است و می‌تواند شد، لیکن بر نسخه «بدینها» راست نمی‌آید، مگر آنکه «بدینها» اشارت به عامه باشد و این بی‌قرینه است و یا اشاره به سوی ملائکه گفته شود و بر این تقدیر قول وی قدس سره که: «فکرت از ماضی و مستقبل بود»

منفصل و ارشاد است به اینکه فکر تعلق به زمان دارد و کسی که از تقید زمان خلاص است، او را حاجت فکر نیست و مشکل وی حل است، هرچه از فکر دیگران یابند، او از کشف می‌یابد و شیخ ولی‌محمد توجیه دیگر گفته که کشف بر دو قسم است: صوری و معنوی. صوری آن است که در صور خیالیه و مثالیه کشف شود و معنوی آنکه مجرد باشد از صور حقائق از تجلیات اسم علیم و حکیم و تفصیل این از مقدمهٔ شرح قیصری نقل کرده و حاجت در دانستن آن تفصیل نیست و بنابراین حاصل برآورده که کشف مثالی و صوری نسبت به اهل الله فکرت است، یعنی این را در برابر کشف معنوی از قبیل فکر می‌شمارند و فروتر از کشف معنوی می‌انگارند و اگرنه نسبت به دوران رؤیت است، چنانکه فکر که یکی از اقسام کشف معنوی است، از دیگر اقسام فروتر است که احتمال طرف ثانی دارد و مفید یقین نیست، همچنین کشف صوری از اقسام کشف معنوی که ورای فکراند، فروتر است، که کشف صوری مفید علم ایمان است، اگرچه مفید قطع است، لیکن مفید اطمینان نیست و این تقریر اگرچه بعد حذف زوائد خلاصه آن قریب به تقریر ثانیه می‌افتد، لیکن لفظ این عیان را اشاره به کشف خیالی و مثالی گفتن بی‌قرینه می‌افتد و در ما سبق ذکر آن نبود و فکر بعد بودن عبارت از کشف چگونه محتمل نقیض باشد و چگونه قطع ببخشد؟

دیده چون بی‌کیف هر با کیف را   دیده پیش از کان صحیح و زیف را

شیخ ولی‌محمد گفت یعنی دیده‌اند مهر باکیف را چنان‌که حق دیده است و حاصل آنکه از آن موطن علم گرفته‌اند که حق از آن موطن علم گرفته و این بر تقدیری است که اعیان ثابته در علم حق به ایشان منکشف شده باشد. این مطلب عالی است، لیکن تخصیص با کیف را فائده ظاهر نمی‌شود و بر این تقدیر مناسب این بود که می‌گفت:

«دیده چون بی‌کیف هر موجود را   دیده پیش از کان صحیح و سود را»

و شیخ افضل از «بی‌کیف» معدوم را اراده کرده و از «باکیف» موجود و حاصل برآورده که

موجود و معدوم پیش او عیان است و اگر از «بی‌کیف» عالم مجردات اراده کنند و از «با کیف» عالم شهادت نیز تواند شد و حاصل آنکه دید ایشان همه را شامل است و شیخ افضل تقریر دیگر کرده بدین وجه که دید بی‌کیف و باکیف هر دو برابراند و دید بی‌کیف بر باکیف مقدم است، زیرا که مشبه به را تقدم است بر مشبه. این کلام پست است، ذوق قبول نمی‌کند و بعض می‌گویند حاصل آن است که با کیف را مثل بی‌کیف دیدند، یعنی به عنوان اطلاق می‌دیدند و در دیدن با کیف محتاج نیستند، در این تقریر در مصراع ثانی حکم علی‌حده است و اینجا تقریرات دیگر کرده‌اند که ذکر آن قلیل الجدوی هست. الحق که تقریر شیخ ولی‌محمد مطلب عالی است و تقریر شیخ افضل الصق به ما بعد است، و الله اعلم.

پیشتر از خلقت انگورها　　　خورده می‌ها و شده مست ولا

ولاء به فتح واو و با همزهٔ آخر، دوستی و ملک را هم می‌گویند. چنین مفهوم می‌شود از قاموس و اینجا همزه حذف کرده شد برای استقامت قافیه و حاصل آن که می عشق خورده، مست دوستی شدند قبل آنکه انگور مخلوق شود، یعنی هستی ایشان مستی آب انگور بود.

در تموز گرم می‌بینند دی　　　در شعاع شمس می‌بینند نی

خلاصه آنکه اشیا را قبل وجود دیده‌اند.

در دل انگور می را دیده‌اند　　　در فنای محض شیء را دیده‌اند

حال روح که لطیفهٔ الهیه جامعه است ارشاد می‌فرمایند که روح مدرک اشیاست قبل وجود و تفصیلش معلوم می‌شود در ما بعد.

آسمان در دور ایشان جرعه نوش　　　آفتاب از جودشان زربفت‌پوش

یعنی پیران خلیفهٔ الهیه‌اند بر خلق و می فیض ایشان به عالم می‌رسد و بقای عالم و وصول به کمال از فیض ایشان است و شیخ ولی‌محمد حمل کرده بر آنکه چون ولی به مرتبهٔ جمع می‌رسد، خود را مدبر عالم می‌یابد و آنچه گفته شد اولی است.

چون از ایشان مجتمع بینی دو یار　　　هم یکی باشند و هم سیصد هزار

بر مثال موجها اعدادشان　　　در عدد آورده باشد بادشان

مفترق شد آفتاب جانها　　　در درون روزن ابدانها

چون نظر در قرص داری خور یکی است　　　آنکه شد محجوب ابدان در شکی است

تحقیق این مقام آن است که نزد صوفیه کرام (قدس اسرارهم) حقیقت روح تعین است مجرد از ماده و لطیفهٔ الهیه است به ازای نفس کل و عقل کل که عبارت از لوح و قلم است و روح مشتمل بر آن هر دو و این مظهر جامع است در عالم امکان مر اشیای کونیه و اسمای الهیه را و این روح هر علمی که می‌خواهد از عقل کل و نفس کل می‌گیرد و این روح حقیقت مجرد است، در اخذ علوم حاجت به سوی فکر ندارد و این روح متعین متصور می‌شود به صورت روح حیوانی و روح حیوانی جسمی است لطیف برزخ میان عالم مجرد و مادی و صاحب قوی است و یک پرتو از عقل کل یک قوت وی است و این عقل جزوی است و روح متعین و متصور به امداد این قوت فرق می‌کند میان خیر و شر و نافع و ضار و یک پرتو از نفس کل قوت دیگر است مر این روح را و آن را نفس جزئی می‌نامند و چون نفس کل برای تدبیر عالم است و هر چیزی از اجزای عالم را هر چیزی که ضروری است از نفس کل می‌رسد برای ابقای عالم، همچنین نفس جزو را آنچه که اصلاح بدن می‌باشد به وی می‌رساند برای ابقای بدن به وجه کمال، لهذا نفس جزء، روح را مسخر می‌کند برای ارتکاب آنکه مقتضای بدن حیوانیه است و چنانکه نفس کل از عقل کل علومی و تدبیراتی می‌گیرد که در ابقای عالم آن را دخلی است، همچنین نفس جزو از عقل جزو، تدبیراتی و فکرها می‌گیرد، تا عمارت بدن خراب و ضعیف نگردد، و لیکن این نفس نمی‌کوشد مگر در حظوظ بدنیه و از قوای دیگر مر این روح را قوت شیطانیه است که آن، اغوا می‌کند نفس را بر ارتکاب محرمات که به آنها حظ بدنی حاصل شود. پس مقتضای نفس و قوت شیطانیه آن است که بدن در دنیا صالح ماند، لیکن نفس را از اصلاح اخروی کاری نیست و نه از فساد اخروی و اما قوت شیطانیه، پس فساد آخرت می‌خواهد و روح را یک قوت ملکی است که آن امور مصلحتی آخرت می‌خواهد و بدان امر می‌کند، لیکن قوت ملکیه چون ساجد است و مطیع روح است، پس مانع نمی‌آید از آنچه که می‌کند از شر و زنجیر نهی و چون نهی نشنند ساکت می‌ماند برای اینکه مطیع و ساجد است و قوت شیطانیه چون‌که ساجد و مطیع نیست مانع می‌آید از خیرات و باعث می‌شود بر شرور. و نفس و شیطان، اگرچه او مشارک‌اند در ابقای مصالح بدنیه دنیویه، لیک مادام که از اغوای قوت شیطانیه است، در معاصی می‌اندازد برای تلذذات بدنیه، آن نفس را اماره می‌گویند، چون مهذب شد اندکی از تهذیب تا به این رسید که خود را ملامت می‌کند بر اتباع قوت شیطانیه بعد فعل و اتیان اوامر قوت شیطانیه، آن نفس را لوامه می‌گویند، چون زیاده تهذیب

یافت که بر قول قوت ملکیه عمل کند و اطمینان به این می‌گیرد و قول قوت شیطانیه را راه ندهد، آن را نفس مطمئنه می‌گویند و چون صفات ملکیه بر او غالب آمد که امر به خیر کند نه به غیر، آن را نفس ملهمه گویند و این تسمیه‌ها به اعتبار مراتب و اعتبارات است نه به نظر اختلاف در ذات. و قوت شیطانیه اصلا مهذب نمی‌گردد و غایت این است که مقهور می‌گردد و امر بشر نمی‌تواند کرد از مقهوریت اگرچه در پی آن می‌باشد و چون نفس مهذب شد و قوت شیطانیه مقهور گشت روح متعین به کمال روحی می‌رسد و علوم غیبیه از عقل کل و نفس کل می‌گیرد، بلکه مستغرق در حق می‌باشد و تا انکشاف اعیان ثابته رسد و تفصیل این امور عرض عریض دارد بالجمله روح انسانی لطیفهٔ مذکوره متعین و متصور به روح حیوانی است و نسبت روح حیوانی به وی نسبت متعین است به مطلق و جزئی است نه کلی و آنچه که شیخ عبد الرحمن جامی قدس سره نقل کردند از شیخ صدر الدین قونوی که ارواح کمالیه کلی‌اند و قدیم‌اند و ارواح عامه جزئیات‌اند و حادث‌اند با حدوث ابدان، مراد آن است که ارواح کمل عالم‌اند به کلیت خود، یعنی که در ضمن روح حیوانی است مقهور است در نظر ایشان و علم ایشان و اما عامه جاهل‌اند از کلیت روح خود و همین متعین را حقیقت روح خود می‌دانند و این متعین خاص که در عامه است، حادث است با حدوث بدن و در کمل قدیم است و می‌تواند که روح انسانی که آن لطیفه است به اطلاق خود قدیم است و روح حیوانی که متعین است، حادث است در همه کسان، خواه کمل باشد خواه ناقص، لیکن چونکه کمل می‌دانند که این حقیقت روح تامّ است، گفته شده که حقیقت روح ایشان قدیم است و چون عامه نمی‌دانند حقیقت روح مگر همین متعین را گرفته شد که روح ایشان حادث است با حدوث ابدان و کسی که حقیقت امر ملحوظ ساخت و چون شیخ محب الله قدس سره گفته که روح همه کسان قدیم است که حقیقت روح همه اناس یکی است و آن لطیفهٔ الهیه مطلقه است و آن قدیم است و این وجه وجیه است، لیکن در کلام ایشان لفظ جمع واقع است که ارواح کمل قدیم است و در کلام شیخ محب الله ارواح قدیم موافق عبارت قیصری، مگر آنکه گفته آید که جمع به اعتبار تعدد که به اضافت حاصل است، و الله اعلم باسرار خواص عباد. پس روح حیوانی جسمی است و متحد است به ارواح انسانی و هیچ فرقی نیست، مگر به عروج و نزول، چنانکه شیخ محب الله می‌فرمایند در تفسیر قول عارفان: «ارواحنا اجسادنا» که روح و جسم یکی است، در مرتبهٔ عروج روح است و در مرتبهٔ نزول جسد است و این روح حیوانی جسد

روح انسانی است و بعضی به مرکب تعبیر کنند و روح انسانی اگرچه در مرتبهٔ اطلاق خود عالم است به اشیاء و از لذت و الم بری است، لیکن چون متصور شده روح حیوانی گردید، در این مرتبه از علوم ساده است و بعد تعلق بدن علوم پیدا می‌کند و به لذت و الم متصف می‌گردد و این روح حیوانی ساری است در بدن، به این نمط که هر جزوی از اجزای روح حیوانی منطبق بر هر چیز از اجزای بدن است، نه به این معنی که فلاسفه گویند در روح حیوانی مصطلح ایشان که بخار اغذیه است که ساری است در مسامات بدن، بلکه این سریان مجهول الکنه است، اشبه به اتحاد است و این روح از بدن خارج می‌شود و در وقت موت چنانکه در احادیث تصریح بدان است، و ایمان به آن، فرض است و بدن برزخی می‌گیرد و این روح به آن بدن برزخی سؤال کرده می‌شود در قبر و این نیست که این روح معدوم می‌گردد، چنانکه فلاسفه حکم می‌کنند بر مصطلح خود و این فقیر از شاه شکر الله (قدس سره) که او از ارباب کشف و شهود بود، شنیده که می‌فرمودند که گاهی این روح حیوانی از بدن اولیا در حال حیات خارج می‌شود و سیر می‌کند و بدن اینجا مثل بدن نائم، بلکه میت می‌ماند و چون باز در بدن می‌آید، هر جزو از وی بر هر چیز از بدن منطبق شده داخل می‌شود و از کلام ایشان مفهوم می‌شد که این حالت بر ایشان گذشته است و نیز می‌فرمودند که این روح حیوانی اگرچه جسم است، لیکن چنین الطف است که داخل در اعداد مجردات است و الطف از صور مثالیه است و این ابدی است و غیر آن روح حیوانی است که فلاسفه آن را روح حیوانی گویند، که متولد از بخارات اغذیه است و این تابع این جسم عنصری است و قابل فناست و چون دانستی، پس حاصل این ابیات آن است که اگر از کاملان دو کس مجتمع بینی و این دوئی در صورت است و حقیقت این هر دو یکی است و این همه لطیفهٔ الهیه است که در هر دو متصور و ممتاز گشته و معلوم و مشهود است ایشان را این یگانگی و ایشان شش هزاراند، یعنی کثیر گشته‌اند و بعضی معنی آن گفته که این هر دو یک‌اند و قوت شش هزار دارند.

باز می‌فرمایند که حقیقت روح یک است و تعدد ایشان بر مثال موجهاست، چنانکه موجها متعددالذات‌اند و آب یک است، همچنین حقیقت روح که لطیفهٔ الهیه است، یک است و چون متعین و متعدد شد، متعدد الذات گشته و آفتاب جانها که حقیقت روحیه است، متفرق شده در ابدانها و صور کثیره گرفته، در ابدان ساری گشته و چون تعرض آفتاب که عبارت از حقیقت روح است بنگری، یک می‌نماید و آنکه محجوب ابدان است، گرفتار شک است در وحدت روح و این

تعدد که می‌بیند، تعدد در حقیقت می‌داند. خلاصهٔ کلام آن است که بر عارف وحدت روح انسانی یا بودن متعدد و سریان آن در اشخاص ابدان معلوم و مشهود است و محجوب از این وحدت، محجوب است از وجود حق و سریان وی در اشخاص یا بودن وی سبحانه واحد.

تفرقه در روح حیوانی بود　　　نفس واحد روح انسانی بود

یعنی این تفرقه و تعدد که هست در اشخاص و تعدد در روح حیوانی است که عبارت است از متعین خاص که مصور است روح انسانی به آن، چنانکه گفته شده و نفس واحد روح انسانی است که آن لطیفهٔ جامعه است، که این لطیفهٔ مطلق است. بدان که این لطیفهٔ الهیه که هست عالم به اشیاء است در اطلاق خود و چون متعین شد، اگرچه این متعین عین مطلق است، لیکن این متعین جاهل است، استعداد علم دارد و در تکمیل خود محتاج به سوی ریاضت است، اگر از ریاضت فکری علم استدلال پیدا کرد، ناقص است و اگر ریاضت چنین کرد که تصفیه حاصل کرد، علم شهودی پیدا کرد و کامل گشت، لیکن در شهود و کمال این افراد، تفاوت است، لهذا در مراتب اولیا تفاوت افتاد.

بعضی در مرتبهٔ علیا و بعضی در مرتبهٔ سفلی و نیز متفاوت در تنعم و تألم‌اند و همچنین در سائر احوال. و مطلوب، تکمیل این متعین است که شخص انسانی عبارت از اوست و شیخ عبد اللطیف و غیر وی از روح حیوانی، مصطلح فلاسفه می‌گیرند که آن جسم لطیف بخاری است، که از ابخرهٔ غذا پیدا می‌شود و ساری است در بدن و داخل است در مسامات و غافل‌اند از این روح حیوانی که گفته شد و حاصل می‌برآرند که روح انسانی حقیقت نوعیه است و روح حیوانی حقائق مختلفه‌اند و تکثر روح انسانی از تعلق باید دانست و بودن روح انسانی نوع واحد مسلم است، لیکن قول او که تکثر در ابدان است، از این تعلق بدنی پیداست، محل نظر است و اگر چنین بودی، باید که این تکثر مرتفع گردد وقت مفارقت بدن و اگر گفته شود که بعد مفارقت بدن عنصری، متعلق به بدن برزخی است، از آن تعین حاصل می‌شود، پس باید که متعین برزخی از روح مغایر متعین عنصری باشد. پس در برزخ، سوال و عذاب از متعین دیگر باشد نه از آن متعین که گناهکار است. پس حصول تعین از این بدن باطل است، بلکه او را تعین است فی ذاته که متعین به آن تعین متعلق به بدن عنصری است و بعد مفارقت این بدن همان متعین در بدن برزخی می‌باشد. پس این تعیین مناط تفرقه و امتیاز است و این متعین ممتاز است از دیگری و خصوص

بدن را در آن تعین دخلی نیست، پس تفرقه و امتیاز در این متعینات است و مطلق بر وحدت خود است و این مطلق را هرچه نامند، خواه نوع خواه شخص مطلق و شک نیست در اینکه متعین ساده است از کمال علمی که مطلق راست و این متعین متلذذ و متألم می‌شود به خلاف مطلق و این متعین ابدی است بعد وجود خود در دار دنیا در بدن عنصری، و در برزخ، در جسم برزخی و در آخرت، در جسم محشور. پس این متعین همان روح حیوانی است که گفته شد و در اصل حقیقت وی که مطلق است، اصلا تفرقه نیست.

گفت حق «رش علیهم نوره»   مفترق هرگز نگردد نور او

قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم نوره فمن أصاب من ذلک النور فقد اهتدی و من اخطأ فقد غوی»[1]. الله تعالی پیدا کرد خلق را در تاریکی، پس چکانید نور خود را بر آن خلق، پس کسی که رسید این نور آن را، پس هدایت یافت و کسی که خطا کرد و نرسید آن را، پس گمراه گردید. ظاهر کلام مولوی در آن است که مراد از نور، روح انسانی است. بر این تقدیر شیخ ولی‌محمد گفته که مراد از خلق، عام است و حاصل برآورده که این روح مر بعض را که استعداد آن داشته‌اند رسید و آخران را نرسید که استعداد قبول آن نمی‌داشتند و گفته که مخالف می‌افتد با آنکه مولوی فرموده در قصهٔ پادشاه جهود و افروختن آتش که:

حق فشارد آن نور را بر جانها   مبتلا برداشته دامانها

این نثار نور را دریافته   روی از غیر خدا برتافته

هرکه را دامان عشقی گم شده   ز آن نثار نور بی‌بهره شده

و این هیچ نیست، شاید در آن ابیاتها به این حدیث اشاره نباشد، لیکن چیزی دیگر وارد می‌شود که بر این تقدیر لازم می‌آید که به آنها که روح انسانی رسید مهدی باشند، چنانکه در حدیث مذکور است: «من اصابه فقد اهتدی». پس همهٔ افراد انسان، مهتدی باشند و ماورای افراد انسان غاوی باشد. پس می‌باید که چنین گفته شود که مراد از خلق، افراد انسانیه‌اند و مراد از نور، روح انسانی که لطیفهٔ الهیه است و حاصل آنکه الله تعالی پیدا کرد این افراد انسان را، پس نور خود را که لطیفهٔ الهیه است، مرشوش ساخت. پس کسی که این لطیفه را به وجهی که بود در اطلاق یافت، به

---

۱. فزاری، ابی اسحاق، السیر: ص ۳۲۵: إِنَّ اللّهِ خَلَقَ خَلقَهُ فِی ظُلمَةٍ ثُمَّ أَلقَی عَلَیهِمْ مِنْ نُورِهِ، فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِکَ النُّورِ یوْمَئِذٍ شَیء فَقَد اهتَدَی، وَ مَن أَخطَأَهُ ضَلَّ.

استعداد حسنهٔ خود او، هدایت به سوی او یافت و کسی که خطا کرد، آن را که آن لطیفه‌ای که بود در او ظاهر به اکمال نشد، به جهت سوء استعداد خود گمراه گشت و اگر در حدیث مراد نور معرفت باشد، پس معنی ظاهر است، لیکن خارج از مقام است.

روح انسانی کنفس واحد است   روح حیوانی سفال جامد است

یعنی روح مثل نفس واحد است که به وحدت خود موجود است و روح حیوانی ظرف اوست، که روح حیوانی متعین است و متعین ظرف مطلق و شارحان گویند در این بیت اشارت است به این آیه: «اَلَّذِی خَلَقَکمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالاً کثِیراً وَ نِساءً ان الله...».(نساء: ۱)؛ آن‌کس است که پیدا کرد شما را از نفس واحد که آدم(ع) است و پیدا کرد از این نفس واحد زوج وی را که حوّاست و پیدا کرد از این هر دو، رجال کثیر و نساء و در بعض شروح فصوص الحکم معنی آیه به لسان اشاره چنین مذکور است که مراد از نفس واحد عقل کل است و مراد از روح نفس کل و معنی آنکه الله تعالی از عقل کل، نفس کل استخراج کرده و از ازدواج این هر دو تمام عالم پیدا ساخت و این عقل کل و نفس کل مزدوج‌اند در روح انسانی.

عقل جز از رمز این آگاه نیست   واقف این سرّ بجز الله نیست

یعنی جزو، از وحدت روح و حقیقت آن آگاه نیست که حقیقت سوای الله را معلوم نیست و اگر شمّه از آن به کامل حاصل می‌شود، آن علم به علم الهی است./۱۳/

عقل را اندر چنین سودا چه کار   کر مادرزاد را سرنا چه کار

.....

یک زمان بگذار این همره ملال   تا بگویم وصف خالی ز آن جمال

ظاهر آن است که لفظ خالی به خای معجمه است و در مصرع اول بیت ثانی حال به حای مهمله است و در مصراع ثانی به خای معجمه است. پس قافیه درست است و از آن جمال اشارت است به سوی جمال حق و مراد از خال به خای معجمه اسمای الهیه است و شیخ ولی‌محمد تعین روحی مراد گفته و حال به حای مهمله به معنی صفت و این در اطلاق اهل کلام شایع است و حاصل آنکه: ای همراه! بگذار ملال تا با تو بگویم وصف اسمای ذات و زبان قاصر است از بیان جمال و وصف حال و هر دو عالم عکس اسمای اوست و شیخ افضل در هر دو مصراع بیت ثانی، خال به خای معجمه قرار داده و یائی که به کسرهٔ اضافت پیدا شده در جمال و عکس قافیه قرار داده و این بر آن

نسخه است که «و» عاطف میان جمال و خال نباشد و مع‌هذا در صحت این نوع قافیه تأمل است، مگر که از ثقات شعرا ثابت شود، شاید از معنی حکایت مراد همین اسراراند از وحدت روح و کمال پیران و نیت و مراد از معنی مدلول لفظ تا وارد شود حکایت را اصلا دلالت نیست بر آن بلکه مراد علت غائی و غرض از حکایت و شبهه نیست که غرض از حکایت بیان اسرار است و خصوصیت این اسرار برای آن کلام مولوی به سوی آن کشید و لفظ غیر آن معطوف است بر استماع.

در بیان ناید جمال حال او　　　هر دو عالم چیست عکس خال او

.....

چونکه من از حال خویش دم زنم　　　نطق می‌خواهد که بشکافد تنم

.....

همچو موری اندر این خرمن خوشم　　　تا فزون از خویش باری می‌کشم

.....

کی گذارد آنکه رشک روشنی است　　　تا بگویم آنچه فرض و گفتنی است

ظاهر آن است مراد از روشنی ظهور اسرار است و بیان شدن آن اسرار در رشک این روشنی حق است که غیرت می‌کند بر اسرار و ظهور آن را نمی‌خواهد، نه به این وجه که شیخ ولی‌محمد گمان برده که مراد از روشنی، روشنی ظاهر است و رشک این روشنی آفتاب معنی است که حق است که آفتاب صوری بر آن رشک دارد که این کمال بی‌ادبی است و خلاف واقع است که آفتاب صوری چه یارا دارد که بر خالق رشک می‌تواند کرد و حاصل آن است که حق نمی‌گذارد برای گفتن که او سبحانه بر اسرار غیرت دارد.

بحر کف پیش آرد و سدی کند　　　جر کند وز بعد جر مدی کند

ظاهر آن است که اسرار را به بحر تشبیه داده و پرده‌ها که با اسرارند به کف مشبه ساخته و پرده برداشتند از اسرار در شهود عارفان مشبه است به جر بحر کف و منع ساختن از کشف اسرار عارفان را به مد بحر، کف را مشبه است و می‌تواند از قبیل تمثیل مرکب باشد مر حال الله تعالی را در اخفای اسرار خود و کشف کردن بر عارفان و منع کردن از اظهار به حال بحر که کف می‌آرد و سد کند و جر کف می‌کند، بعد از آن مد کف کند.

صوفی صورت مپندار ای عزیز　　　همچو طفلان تا کی از جوز و مویز

یعنی در این قصه صوفی، ظاهر نباید فهمید، بلکه حال صوفی معنوی خود از او باید گرفت و

آن این است که در حوائج سلوک خود و حوائج سفر آخرت کوشش باید کرد و اعتماد بر اقوال زوار شیاطین جن و انس نباید کرد، بلکه بر جادهٔ شریعت قویمه و طریق اولیاء الله باید رفت و میان اقوال شیاطین و اقوال شریعت و اولیا فرق باید کرد تا در سفر خبط واقع نشود و مقصود آنکه از این قصه این پند باید گرفت. و شیخ افضل گفته که مراد از صوفی، روح انسانی است و از کشت نمودن، متوجه شدن به سفر آخرت و از بهیمه، بدن و از خانقا، دنیا و از خادم خانقاه، نفس اماره. و حاصل آنکه روح انسانی بر مرکب سوار شده در خانقاه دنیا مهمان شد و تعهد آن مرکب، حواله نفس اماره نمود و حق تعهدی خود بجا نیاورد و آن تعهد، تخریب بدن است در ریاضات، که موجب صحت و قوت است و مر این سفر را، زیرا که او را به ناز و نعمت دنیوی پرورش داد، از این جهت آن مرکب در این راه نتوانست رفت، لاجرم روح از نفس اماره رنجیده شد و مراد این شیخ این نیست که در نظم کلام این ارادت است، زیرا که تمام قصه بر آن فرود آمدن مشکل، بلکه غرض شیخ آن است که از این قصه الفاظ به این وجه باید گرفت، لیکن در تعبیر آن تساهل کرده.

بشنو اکنون صورت افسانه را   لیک هین از که جدا کن دانه را

فرض است گفتن آن از برای مستفیض مستمع که حاضر حال سخن است سخن می‌آید و اگر حاضر او میل از مقصود به چیزی دیگر کرد، سخن مقصود روی در می‌پیچد، یعنی مقصود سخن دریاب.

گفت پالانش فرونه پیش‌پیش   داروی منبل بنه بر پشت ریش

منبل گیاهی است که به آن علاج ریش پشت اسبان و خران می‌کنند.

گفت جایش را بروب از سنگ پشک   ور بود تر ریز بر وی خاک خشک

پشک، سرگین گوسپندان و مثل آن.

گفت لا حول ای پدر چندین مقال   بهر خر چندین مرو اندر جوال

مرو اندر جوال: رفتن در جوال، تصدیع کشیدن.

لایق هر میهمان خدمت کنم   من ز خدمت چون گل و چون سوسنم

یعنی به سبب خدمت پیش مهمانان عزیز هستم.

رفت از آخر نکرد او هیچ یاد   خواب خرگوشی بدان صوفی بداد

خواب خرگوشی: خواب خرگوشی عبارت از غفلت است.

گونه‌گون می‌دید ناخوش واقعه　　　فاتحه می‌خواند با القارعه

القارعه: عبارت از قیامت است./۱٤/

باز می‌گفت این گمان بد خطاست　　　بر برادر این‌چنین ظنم چراست

اشارت است به آنکه مشهور گشته: «ظنوا بالمؤمنین خیرا» گمان کنید با مؤمنان خیر را و در مصراع ثانی اشارت است به این آیه: «إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات ۱۰)؛ نیست مؤمنان مگر برادران و این آیه کافی است برای اثبات حکم مصراع اول، زیرا که برادری مظنهٔ دوستی است و نیست محل سوءظن اصلا، و حاجت به سوی قول مشهور نیست.

باز گفتی حزم سوء الظن توست　　　هرکه بدظن نیست کی ماند درست

حدیث روایت می‌کنند که: «الحزم سوء الظن»[1] حزم بدظنی است و این کنایت است از احتیاط در امور یعنی مقتضای حزم است که احتیاط کند تا از شر بازماند که رگ شیطان در همه کس موجود است اگرچه مقتضای ایمان آن است که شر نرساند به احدی، لیکن چون احتمال غلبهٔ رگ شیطان قائم است، پس می‌باید حازم را که از این بترسد و احتیاط نماید و مراد از سوء الظن ملاحظهٔ این احتمال است و این منافی وجوب ظن نیک بردن بر مسلمان نیست، چه مقتضای ایمان آن است که افعال سالم و صالح باشد. پس فعل را بر صلاح حمل باید کرد و صلاح را راجح باید دانست و این منافی نیست مر ملاحظهٔ احتمال غلبهٔ رگ شیطان را و این حدیث را معنی دیگر هم است و آن آنکه حزم سوءظن است بالنفس خود و هر فعل را که از حازم صادر شود، خواه عبادت باشد یا مباح، حزم این است که خداع نفس را در آن گمان دارد و بترسد از این تا از عجب و امثال، بازماند و این معنی صحیح است فی نفسه، لیکن مناسب مقام نیست.

آن خر مسکین میان خاک و سنگ　　　کژ شده پالان دریده پالهنگ

پالهنگ ریسمانی است که از آن گردن اسب بندند.

خر همه شب ذکر می‌کرد ای اله　　　جورها کردم کم از یک مشت کاه

یعنی جور را گذاشتم کم از یک مشت کاه بیاید.

بس به پهلو گشت آن شب تا سحر　　　آن خر بیچاره از جوع البقر

---

۱. حربی، ابراهیم بن اسحاق، غریب الاحدیث: ج ۳ ص ۱۲۲۸: کانت العرب تقول: العقل: التجارب، و الحزم سوء الظنّ.

جوع البقر مرضی است که از آن هر وقت گرسنه می‌ماند شخص، و هرچند که زیاده خورد، گرسنگی نرود و اینجا مراد گرسنگی شدید است.

آن یکی گوشش همی‌پیچیده سخت　　　و آن دگر در زیر گامش جست لخت

لخت پاره کام اگر به کاف عربی است، پس معنی آن است: آن یکی کام او می‌جست که از لگام پاره شده باشد و اگر به کاف فارسی باشد، پس معنی آن است که قدم او جست که پاره نشده باشد.

و آن دگر در نعل او می‌جست سنگ　　　و آن دگر در چشم او می‌دید رنگ

شاید سنگ‌ریزه در پای او زخم کرده جای گرفته باشد و حاصل مصراع دوم آنکه رنگ چشم می‌دیدند برای دریافت مرض که از رنگ چشم مرض اسب معلوم می‌شود.

گفت آن خر کاو به شب لا حول خورد　　　جز بدین شیوه نداند راه برد

چونکه قوت خر به شب لا حول بود　　　شب مسبح بود و روز اندر سجود

یعنی خادم به جای کاه و جو لا حول داد و قوت خر لا حول شد و چون قوت لا حول شد، پس البته در روز در سجود باشد، از این سبب بر رو می‌افتد.

خانهٔ دیو است دلهای همه　　　کم پذیر از دیو مردم دمدمه

.....

از دم دیو آنکه او لا حول خورد　　　همچو آن خر در سر آید در نبرد

.....

هرکه در دنیا خورد تلبیس دیو　　　وز عدوی دوست رو تعظیم و ریو

یعنی هرکه در دار دنیا تلبیس شیطان خورد که حق را لباس باطل می‌پوشاند و از عدو دست مشکل مگر قبول کند، در راه اسلام در دنیا مخبط گردد و کار وی بر نظم و نسق شرعی درست نیافتد و در روز قیامت بر پل صراط سالم عبور نمی‌تواند کرد، بلکه در رفتار مثل مخبط گاه این‌سو افتد، گاه آن‌سو افتد و گاه ایستاده ماند. بدان که پل صراط راهی بر جهنم است که بر او عبور کرده، به بهشت روند و این راه دقیق و باریک از مو است و تیزتر از حد شمشیر است و این پل صراط صورت شریعت است که به روز حشر شریعت متصور شده به صورت این نموده شود و کسی که بر امور شرعیه قائم است و تجاوز از حدود شرعیه نکرد عبور او بر این پل صراط به سرعت خواهد شد مثل برق و کسی که در استقامت کم است، عبور او در سرعت مثل تیر خواهد شد و کسی که

فروتر است، در استقامت کم است، عبور او مثل اسب راهوار خواهد شد و کسی که از حدود شرعیه تجاوز کرده، اگر عنایت الهی به عفو اوست، به شفاعت یا به غیر آن تا سیئات مبدل گشته عبور او مثل عبور مستقیم بر شریعت است و اگر عنایت الهیه به عفو او نیست، پس کسی که کامل در تجاوز از حدود است، زیر آن پل خواهد افتاد در جهنم و کسی را که تجاوز کم است، به احتیاط راه به سر خواهد برد و بیان این، عرض عریض دارد، بالجمله شریعت به‌منزله خط مستقیم است، کسی که بر این جاده رود و اگر اندکی میلان از شریعت کند، می‌افتد و این شریعت متناول است مر احکام جوارح و افعال قلب را و مسلم در دنیا بر این جاده عابر است و در حشر به پل صراط مصور و این عبور شریعت محاذی آن در آن روز عبور حسی خواهد شد.

در ره اسلام و بر پل صراط　　　　در سر آید همچو آن خر از خباط

.....

عشوه‌های یار بد می‌نوش بین　　　　دام بین ایمن مرو تو بر زمین

.....

صد هزار ابلیس لا حول آر بین　　　　آدما ابلیس را در مار بین

اشاره به سوی شیاطین انس است و ایشان اگرچه به صورت انسان‌اند، لیکن در اغوا و تلبیس کار ابلیس کنند. ظاهر آراسته دارند شخصی را منقاد ساخته، راه دین وی می‌زنند و رگ ابلیس در آنها غالب است، به آن رگ بر اغوا کمر بندند و همچون مارند و در آنها ابلیس است کمربند بر اغوا و تلبیس. مورخان گویند که ابلیس در دهن مار شده در جنت داخل شد و آدم علیه السلام را فریب داد و از این جهت مغویان مشبه به مار شدند و باطن آنها به ابلیس.

دم دهد گوید تو را ای جان و دوست　　　　تا چو قصابی کشد از دست پوست

مشک را بر تن مزن بر جان بمال　　　　مشک چه بود نام پاک ذو الجلال

.....

آن منافق مشک بر تن می‌نهد　　　　روح را در قعر گلخن می‌نهد

نفاق عبارت است از اظهار ایمان با استبطان کفر. پس منافق از لسان اظهار ایمان می‌کند و در دل وی کفر مستقر است و از اظهار ایمان خداع مؤمنان مطلوب است و به این اظهار می‌خواهد بر وی رود در دنیا آنچه که بر مسلم مخلص می‌رود و از قتل و نهیب که مسلمانان بر کفار می‌کنند،

محفوظ ماند و بناء علی هذا محمد رضا شرح کرده که منافق حفظ تن و مال از اظهار اسلام می‌خواهد و این معنی مالیدن مشک بر تن است و اعتراض شیخ ولی‌محمد برو به این وجه که این معنی مرائی است نه منافق که ریا ارادهٔ نفع دنیاست از عمل آخرت و اما نفاق پس تقرب به غیر حق از عبادت حق، لا طائل محض است، بلکه نفاق چنانکه گفته شد اظهار ایمان به زبان با استبطان کفر در دل و متعلق ریا اعمال جوارح‌اند نه ایمان. بدانکه نزد این طائفهٔ کرام ریا و سمعه در طریقت مثل نفاق می‌دانند و ریا و سمعه مبطل عمل است به اتفاق این طائفهٔ علّیه قدس اسرارهم و علمای ظواهر اخلاص در عمل ضروری و لازم است در تقرب. پس اگر از منافق در کلام مولوی قدس سره مرائی گیرند، بعید نیست و حاصل آن باشد که صاحب ریا که اعمال مقربه به حق می‌کند، هیچ سود ندهد، بلکه ریا، مرائی را به اسفل السافلین رساند و بعید از حق می‌گرداند و اعمال مرائی که مشک است، بر تن مالیده شده و مال و جاه که از آن تن‌پروری است، حاصل می‌شود و اما آن اعمال باطل می‌گردد و قرب می‌بخشد و بر زبان مرائی نام حق می‌رود و در جان او غفلت از حق که به منزلهٔ کفر است، در طریقت مستقر می‌گردد، که غفلت مرائی به سبب سهل دیدن است تکمیل روح را به اتیان اعمال شریعت و اما غفلت غیر مرائی، پس به جهت تفسیر است، با ندامت از این غفلت شاید مأخوذ نشود بدان و به منزلهٔ کفر نیست که نیت ابتدائیه را شارع به رحمت خود باقی داشته با فراغ از عمل، پس او به منزلهٔ ذاکر است و شیخ اکبر قدس سره نیز به این اشاره فرموده‌اند.

طیبات آمد به سوی طیبین   للخبیثات الخبیثین است هین

قال الله تعالی: «اَلْخَبِیثاتُ لِلْخَبِیثِینَ وَ اَلْخَبِیثُونَ لِلْخَبِیثاتِ وَ اَلطَّیباتُ لِلطَّیبِینَ وَ اَلطَّیبُونَ لِلطَّیباتِ» (نور ٢٦)؛ این آیه از آن جمله آیات است که نازل آمد در برائت حضرت عائشه صدیقه ام المؤمنین رضی الله عنها. اینجا در این آیه دو احتمال است: یکی آنکه طیبات صفت نساء است و به معنی آنکه نساء خبیثه برای رجال خبیثین است و نسای طیبه برای رجال طیبین و رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اطیب الطیبین‌اند، پس نسای او هم طیبات باشند و بر این معنی از مقام نیست این آیه مگر به تکلف و احتمال دیگر آنکه طیبات صفت کلمات باشد و معنی آنکه کلمات طیبه برای آدمیان طیبان است و کلمات خبیثه برای آدمیان خبیثان‌اند، پس کلمات ناشایسته در جناب پاک ام المؤمنین(ع) نشاید بلکه برای خبیثان است و این معنی مناسب مقام است که ذکر حق که کلمهٔ طیبه است، بر زبان منافق نشاید، بلکه مناسب او کلمات خبیثه‌اند.

اصل کینه دوزخ است و کین تو　　　　جزو آن کل است و خصم دین تو

بدانکه مختلف شده‌اند در آنکه جهنم مخلوق است الآن یا مخلوق خواهد شد و شیخ اکبر در باب احد و ستون از فتوحات فرموده: اما نزد ما و نزد اصحاب ما که اهل کشف‌اند هر دو قول صحیح‌اند، می‌توان گفت که مخلوق است به جهت سور او مخلوق شده است و جایی که او تا حدود بر آن کرده شده است، برای اسکان و اقامت اهل نار مخلوق شده است. پس می‌توان گفت که مخلوق شده است جهنم، و لیکن چونکه جهنم برای عذاب مقرر شده و آلات عذاب مقرر نشده است، وقت آوازهٔ جهنم و مدارک آن مقرر نشده و حدوث این آلات از آتش و عقارب و حیات و سلاسل و غیر آن حادث می‌شوند به حدوث اعمال سیئهٔ جن و انس و به ملاحظهٔ این وجه صحیح است که گفته شود که جهنم مخلوق نشده است و حدوث آن به حدوث اعمال اهل جهنم است از انس و جن نیز باید دانست که آتش دوزخ و حیات و عقارب و غیر آنکه از آن عذاب به اهل دوزخ خواهد شد و صور اعمال آنهاست و این اعمال سیئه ظاهر شوند به صورت نار و غیر آن از آلات عذاب و حقیقت این نار و مؤلمات به صور اعمال شده در دار دنیا و عارفان می‌بینند کفر را نار محرقه و چون این دانستی، پس بدان که کینه از اعظم سیئات است، اصل او و حقیقت او نار دوزخ است، که به صور کینه شده در این عالم که دنیاست ظاهر شده، چنانکه مولوی می‌فرمایند که اصل کینه، دوزخ است، یعنی نار دوزخ است که مصور به کینه شده است و این یک چیز است از نار جهنم و غیر آن آلات عذاب و نار جهنم و دیگر از آلات عذاب کل است.

و چون شخص متصف شد به کینه، پس به منزلهٔ جزء دوزخ باشد و لایق آن باشد که او معذب به نار و غیر آن از حیات و عقارب گردد، این نار با وی و ملازم اوست اگر کینه الله و رسول وی صلی الله علیه و سلم باشد، الله تعالی می‌فرماید: «وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَ ٱلْحِجارَةُ» (بقره ٢٤)؛ و بر ناس اطلاق وقود فرمود و این وقود جزء دوزخ است، از این سبب فرموده مر شخص متصف به کینه را که جزو دوزخ است و آنچه محمد رضا گفته که نار دوزخ از نار قهر و غضب الهی مخلوق است، قول باطل است، چنانچه شیخ اکبر قدس سره می‌فرماید که جهنم را الله تعالی پیدا کرده از تجلی که مفهوم می‌شود از حدیث مروی مسلم که حاکی است از خطاب الله تعالی به موسی

علیه السلام: «جعت فلم تطعمنی عطشت فلم تسقنی و مرضت فلم تعدنی»[۱] الله تعالی می‌فرماید خطاب به موسی(ع) که گرسنه شدم پس مرا طعام ندادی و تشنه شدم آب ندادی و مریض شدم عیادت نکردی. پس الله تعالی جوع بنده و تشنگی بنده را و مرض بنده را نسبت به سوی خود کرد که در بنده ظاهر شده، به این صفات موصوف گشته. شیخ اکبر می‌فرمایند که اعظم‌تر دلالت حق است به سوی عباد خود از لطف به آن عباد.

پس از این حقیقت مخلوق گشت جهنم أعاذنا بالله منها. پس از این جهت معذب خواهد ساخت جباران را و متکبران را از آلام و رنجها وقت دخول جن و انس. وقتی که کسی از جن و انس در آن نباشد، پس رنج نیست در آن و بر ملائکه جهنم عذاب نیست، بلکه این ملائکه زبانیه در رحمت‌اند و متلذذاند و مسبح‌اند و معذب نخواهند شد مگر داخلان از اهل نار از جن و انس که غضب الهی متوجه شده است به آنها و این اهل نار جهنم از انس و جن محل غضب الهی‌اند و کسی را که معرفت نیست در طریقهٔ ما و دعوی معرفت می‌کند، می‌گوید که جهنم مخلوق است از قهر الهی و اسم قاهر رب وی است و اسم قاهر متجلی است مر جهنم را و اگر بودی امر چنانکه گفته است این قائل، پس مقهور شدی و مشغول شدی به نفس خود و طاقت آن نداشتی که سؤال کند مر زیادت را، پس نزول او سبحانه در تعین جهنم به رحمت وی است و داده است الله تعالی جهنم را تسلط بر جباران و چون دانستی که مؤلمات جهنم اعمال سیئهٔ بنده‌اند، پس بدانکه لذائذ جنت و تلذذات جنت نیز اعمال حسنهٔ بنده‌اند و مخالفت آن لذایذ مر اعمال حسنه را مخالفت در صورت است، نه در حقیقت، لهذا مولوی می‌فرمایند.

ور تو جزو جنتی ای نامدار　　　عیش تو باشد ز جنت پایدار
تلخ با تلخان یقین ملحق شود　　　کی دم باطل قرین حق شود

در آنچه که گفته شد ظاهر شد آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته است، که جهنم عبارت است از نفس و صفات او و بهشت عبارت است از روح و صفات او، غلط محض است و این شارح در تفسیر این دو بیت گفته، چونکه اوصاف ذمیمه و اوصاف حمیده دوزخ و جنت است، پس صاحب اوصاف حمیده جزو بهشت است و صاحب اوصاف ذمیمه او جزو دوزخ است. بنا بر آنکه انسان

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ٤ ص ۱۹۹۰: «یا ابْنَ آدَمَ! اسْتَسْقَیْتُکَ فَلَمْ تَسْقِنِی. قَالَ: یا رَبِّ! کیفَ أَسْقِیکَ؟ وَ أَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِینَ. قَالَ: اسْتَسْقَاکَ عَبْدِی فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ. أَمَا إِنَّکَ لَوْ سَقَیْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِکَ عِنْدِی».

عبارت از گوشت و پوست نیست، بلکه از علم و اندیشه است و هر چیز را که ادراک می‌نماید به صورت همان چیز برمی‌آید، پس اگر در علم وی اندیشهٔ لذات جسمانیه است و اوصاف نفسانیه است، جزو دوزخ است و دوزخ مأوای اوست و اگر در علم او صفات روحانیه و معارف ربانیه است، جزو جنت است و جنت جای وی است و محصل این کلام معلوم نمی‌شود، زیرا که علم اوصاف ذمیمه موجب دوزخ نیست بلکه اتصاف این اوصاف موجب دوزخ است و اگر گفتی که انسان عبارت از گوشت و پوست نیست، بلکه انسان عبارت است از متصف بودن به اوصاف، اگر متصف به اوصاف ذمیمه است، جزو دوزخ است و اگر متصف به اوصاف حمیدهٔ شرعیه است، جزو بهشت، وجهی داشتی. ظاهر است که اگر کسی مدرک اوصاف ذمیمه شود و متصف به آن نشود، او را چه سزد؟ اگر کسی مدرک اوصاف حمیده شود بدون اتصاف به آن، او را چه نفع و بعد تنزل هرچه تقدیر بود بودن آن مدرک به آن متصف جزو دوزخ و بهشت بر سبیل مجاز است، که دوزخ و بهشت ظرف است و مظروف جز ظرف نمی‌باشد مگر مجازا و این شارح مجازیه را شدید الانکار است.

ای برادر تو همان اندیشه‌ای　　　ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای

شیخ ولی‌محمد این هر دو بیت را مربوط ساخته به بیت سابق که: «چون تو جزو دوزخی ای نامدار»و تقریر نموده به اینکه بیان سینهٔ جزئیه آدمی است مر دوزخ را و بهشت را، چنانکه سابق ذکر کرده شد و تقریر نموده که ذات و حقیقت همین علم است، پس هر چیز را که تصور می‌کنند، رنگ آن چیز می‌گردد و این مفهوم نمی‌شود که چه گفته است و ظاهر است که ادراک افعال ذمیمه مدرک را به رنگ آن افعال نمی‌کنند. همچنین ادراک افعال حمیده به رنگ آن نمی‌کنند، بلکه اتصاف به آن افعال به رنگ آن می‌کنند و در مذمومیت و محمودیت و آنچه که شارحی دیگر گفته که مراد از اندیشه قصد و همت است که قیمت مرد به همت وی است، وجه سینه می تواند شد که اندیشهٔ کفر و قصد آن و همت مصروف داشتن به تحصیل آن، از اکبر کبائر است و همچنین همت مصروف داشتن به سیئات دیگر چون ایذای مسلم. و همت به سوی تحصیل افعال حمیده، اعظم حسنه است.

پس می‌تواند که متصف به اول به منزلهٔ جزو دوزخ شود و متصف ثانی به منزلهٔ جزو بهشت و شارح ثالث گفته که به حسب معنی آدمی آن اندیشه است که دل او حال آن است، زیرا که همه چیز از اندیشه صورت می‌بندد و در خارج هرچه صورت است، اسم برطبق آن اطلاق کرده می‌شود. تا اندیشه عبادت نکرد، عبادت صورت نبست و عابد تامّ نشد و مخفی نیست که اگر از

اندیشه علم اراده کرده، این کلام را وجهی نیست، زیرا که از مجرد علم وقوع آن در خارج لازم نمی‌آید و از تصور عبادت عابد نمی‌تواند شد.

اگر از اندیشه، همت مصروف داشتن اراده داشته صورتی دارد و آنچه که نزد این فقیر صواب می‌نماید در حل این چند ابیات آن است که این ابیات انتقال به مطلب دیگر است و مراد از اندیشه، علم و تصدیق است و حاصل آنکه انسان عبارت است از علم و تصدیق که از این، فخر و مذمت انسان است و اگر از این علم و تصدیق مقطوع النظر شود، جز استخوان و پوست باقی نیست. در آن جمیع حیوانات مشارکند.

اگر گل است این اندیشه که علم تصدیق است یعنی علم و تصدیق مطابق واقع است چون علوم انبیا و اولیا و علمی که مأخوذ است از علوم ایشان. پس صاحب این اندیشه و علم گلشن است و اگر این اندیشه خار است که آن جهل مرکب است که کفار فرق باطله راست، که عقاید باطله پیدا کردند. پس صاحب آن همچو گلخن است که گند پیدا می‌کند و اگر صاحب آن اندیشه، گلاب است که از وی نفحات حق می‌آید که آثار علم حق است، پس نزد مردان خدا جای وی بر سر است، یعنی معزّز است و اگر صاحب این اندیشه بول است که از دخول عقاید باطله که جهل مرکب است مردان خدا دور می‌کنند و بیرون می‌سازند، زیرا که جنس با جنس قرین می‌شود، پس صاحب عقاید حقّه قرین انبیاء و اولیاست که باهم جنسیت دارند و صاحب عقاید باطله قرین شیاطین است که جنس الحقائق است.

تو رهایی جو ز ناجنسان به جد　　　صحبت ناجنس گور است و لحد

جنس‌ها با جنس‌ها آمیخته　　　زین تجانس زینتی انگیخته

ظاهر آن است که این نهی است صالحان را از صحبت طالحان و ذاکران حق را از صحبت لاهیان و طالبان را از صحبت عامیان و قوله به جد یعنی به کوشش بلیغ برای مبالغه است، یعنی از دل رهایی جو و در هیچ خلق از اخلاق ایشان مشارک مشو و خود را مشغول با ایشان مدار و احتمال دارد که از ناجنسان قوای شیطانیه مراد باشد و نهی باشد از اختلاط به آنها به معنی موافقت در مقتضیات این‌ها و عمل به آن تا به اسفل السافلین نرساند.

گر درآمیزند عود و شکرش　　　بر گزیند یک‌به‌یک از دیگرش

ظاهر آن است که فاعل «آمیزند» عنبر مذکور است، یعنی آمیزکنندگان و این جائز است در

لغت فارسی و ضمیر شین در شکرش راجع به سوی عطار و فاعل «برگزیند»، عطار و حاصل آنکه اگر عود و شکر عطار را مردمان آمیزکنندگان بیامیزند، آن عطار یکی را از دیگر ممتاز سازد و جدا کند، یک جنس را آمیزش با جنس دیگر کردن ندهد و شیخ ولی‌محمد فاعل ضمیر را راجع به سوی عطار قرار داده و ضمیر «شکرش» راجع به سوی عطار ساخته. مخفی نیست که با وجود آنکه ارجاع ضمیر جماعت و مفرد به مرجع واحد مناسب نیست. حاصل بر می‌آید که اگر عطار میان عود و شکرآمیزش کند، پس جدا می‌سازد و این را ذوق قبول نمی‌کند.

طبلها بشکست و جانها ریختند　　　نیک و بد در همدگر آمیختند

بدانکه روح اگرچه واحد است فی ذاته، لیکن تعینات کثیره پیدا شده، صور مختلفه گرفتند و قبل بدن جنود مجنده بودند. پس قبل تعلق به ابدان، در مرتبهٔ روحیه بودند و این مرتبه مثل ظرف است. اگرچه این مرتبه امر عقلی است و ارواح بدان متصف‌اند، چنانکه نفس الامر را ظرف می‌گرداند و حال آنکه نفس الامر عبارت از وجود فی نفسه است، همچنین مرتبهٔ روحیه را ظرف قرار می‌دهند و می‌گویند که ارواح در مرتبهٔ خود موجودند و چون مرتبهٔ روحیه ظرف گردانیده شد، پس مرتبهٔ روحیه به طبله تشبیه داده شد در این کلام و ارواح را به ظروف و نزول کردن ارواح به ابدان و تعلق گرفتن آنها به ابدان به شکستن آن ظرف تشبیه داده شد در این و حاصل آنکه مرتبهٔ روحیه شکسته شد، ارواح از آن مرتبه نازل شد به سوی ابدان و تعلق گرفت به ابدان و از مرتبهٔ خود فرود آمد و در کثافات جسمیه تضیق شد و با آنکه طبق که وحدت روح و اطلاق به سمت اوست، شکسته شد و این متعینات بوجود آمد و تعلق به بدن گرفت و با این گفته شود که روح مطلق است بر وحدت خود است، به طبله تشبیه داده شد و متعینات که ارواح جزئیه‌اند و در مرتبهٔ وحدت روح بالقوه‌اند به ظروف و از اطلاق نزول کردن و متعینات بوجود آمدن و تعلق گرفتن به ابدان به شکستن طبله و فاعل این تعلق و منزل این ارواح، ذات حق سبحانه است به ذات حق علی الاطلاق که او غنی است از عالم و ایجاد عالم را نمی‌خواهد، بلکه ذات موصوفه به صفات و مسمّاة به اسماء و منزل هر روح آن اسم است که این روح به اعتبار صورت مظهر اوست و آن اسم رب اوست، اگرچه روح انسانی به نظر حقیقت خود حقیقت جامعه است و مظهر همهٔ اسماء است.

پس منزل این ارواح به سوی ابدان، اسمای الهیه‌اند و چون اسما تکثر داشتند، مولوی قدس سره به صیغهٔ جمع تعبیر فرمودند و فرمودند جانها ریختند، یعنی اسباب آن نزول که اسماءاند

جانها را ریختند و این اگرچه اضمار قبل الذکر است، لیکن در لغت فارسیه جائز است و این فعل بر آن دلالت دارد و این روحهای متعینه در مرتبهٔ خود و عالم خود استعداد مختلفه داشتند، آن استعداد ذاتی که به آن استعداد در مرتبهٔ ثبوت اعیان موصوف بودند، بعضی استعداد کفر و ضلالت داشتند، بعضی استعداد ایمان و اهتداء داشتند، بعضی استعداد عرفان، بعضی استعداد محجوبیت، بعضی استعداد قرب، بعضی استعداد بعد و هم بر این نسق. پس بعضی ارواح نیک بودند و بعضی بد در فطرت خود بعد تعلق به ابدان صور ابدان متشابه‌اند، نیک و بد باهم مختلط شد و این است معنی قول او قدس سره و این نیک و بد با همدگر آمیختند.

حق فرستاد انبیا را بهر این		تا جدا گردد از ایشان کفر و دین

یعنی فرستادن انبیا برای این نیست که همه کسان را نیک سازند و مهدی گردانند، زیرا که این قلب حقائق است که هر شخص در مرتبهٔ ثبوت استعدادی داشت و این استعداد از لوازم عین است، بلکه حقیقت عین است و موافق این استعداد، ظهور آن عین است در این عالم. اگر استعداد اهتداست، مهدی شود و اگر استعداد شقاوت است، شقی شود. پس اگر مستعد شقاوت به سعادت ظاهر شود و یا بالعکس آن حقیقت نباشد، بلکه چیزی دیگر شود و این قلب حقیقت است. پس ازالهٔ این شقاوت به دست انبیا نیست، بلکه انبیا برای آن آمدند که مکلفان را دعوت کنند تا مستعد آن سعادت به سعادت رسند، و قبول دعوت بکنند و مستعدان شقاوت به شقاوت رسند و قبول دعوت نکنند و اشقیا از سعدا ممتاز شوند و این است معنی این بیت مع ما بعد وی و اینکه گفته شد اشاره است در قول بعض عارفان: «والانا و عادانا قبل اعمالنا ثم جازانا باعمالنا» حق سبحانه دوستی کرد قبل اعمال ما و عدو گردانید قبل وجود اعمال ما، یعنی در مرتبهٔ اعیان ثابته استعداد به سعادت و شقاوت بود، پس در مرتبهٔ وجود مستعدان سعادت را دوست خود گرفت و مستعدان شقاوت را عدوی خود گرفت و بعد این دوستی و عداوت جزا داد مطابق اعمال؛ ما کسی که استعداد سعادت داشت و او را عدو گرفت از اعمال سعادت صادر شوند، پس جزای نیک یا بد و کسی که استعداد شقاوت داشت و او را عدو گرفت و از آنها اعمال شقاوت صادر شوند، پس جزای بد یابند و حدیث:

«کل میسر لما لما خلق له»[1] شاهد است به آن، یعنی هرکس آسان کرده شد برای آنکه پیدا

۱. بخاری محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱۱ ص ۲۰۳

شده است برای آن، یعنی کسی که پیدا شد برای شقاوت، از وی عمل سعادت صادر می‌شود و کسی که برای سعادت پیدا شده، اعمال شقاوت از او صادر می‌شود.

پیش از ایشان ما همه یکسان بدیم   کس ندانستی که ما نیک و بدیم

شارحان گفته‌اند که در این اشارت است به قول الله تعالی: «کانَ اَلنّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اَللّهُ اَلنَّبِيينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ» (بقره: ۲۱۳)؛ بودند همهٔ آدمیان امت واحده، پس فرستاد الله تعالی انبیا را که مبشراند مر اهل سعادت را و منذرانند مر کسی را که به شقاوت رود و مراد بودن امة واحده، عدم امتیاز نیک و بد است، پس مناسب مقام است و آنچه که اهل ظواهر تفسیر کردند که همه بر عقاید اسلام بودند، پس بر عقاید کفر شدند، پس فرستاد الله تعالی انبیاء را، مناسب مقام نیست.

ز آنکه روز است آینه تعریف او   تا بیابد اشرفی تشریف او

یاء در اشرفی، یاء تنکیر است.

حق قیامت را لقب ز آن روز کرد   روز بنماید جمال سرخ و زرد

یعنی در قیامت روز و شب نیست، که روز و شب از ظهور نور آفتاب است و اختفای آن در گردش و چون آفتاب در روز قیامت مکدر شود، پس روز و شب در قیامت کجاست؟ با وجود آن الله تعالی آن روز قیامت را، روز نام نهاد، برای همین است که هر چیز چنانکه هست ظاهر و هویدا خواهد شد و به این اشاره است در قول الله تعالی: «وَ أَشْرَقَتِ اَلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها»(زمر ۶۹)؛ روشن شد در قیامت زمین به نور ربّ آن زمین و چون روشنی از نور رب است، پس اختصار امور راه نیابد.

پس حقیقت روز سر اولیاست   روز پیش ماهشان چون سالهاست

یعنی قلوب روشن از نور حق است و حشر در نظر ایشان از اینجا مکشوف است و نیک و بد ممتاز. پس قلوب اولیا مثل روزند.

ز آن سبب فرمود حق در و الضحی   و الضحی نور ضمیر مصطفی

قال الله تعالی: «وَ اَلضُّحی وَ اَللَّيْلِ إِذا سَجی ما وَدَّعَک رَبُّک وَ ما قَلی» (ضحی: ۱-۳)؛ شأن نزول آن است که چند روز وحی متأخر شد و فترت افتاد. کافران گفتند که محمد صلی الله علیه و آله و سلم را گذاشت رب او و دشمنی کرد با او، پس این آیت نازل شد. یعنی قسم است به ضحی و قسم است به شب وقتی که می‌پوشد، نگذاشت و ترک نکرد تو را رب تو این محمد صلی الله علیه و آله و سلم و دشمن نگرفت تو را. مولوی به ظن این آیه به لسان اشارت بیان می‌فرمایند که

ضحی مقسم به است، نور ضمیر آن سرور است صلی الله علیه و آله و سلم و اگر مقسم به همی ضحی روز باشد، پس قسم وی برای آن است که ضحی روز عکس نور ضمیر آن سرور است صلی الله علیه و آله و سلم، زیرا که قسم بر فانی مناسب نیست و اگر بر فانی قسم کرده، پس به جهت آنکه عکس آن باقی است. پس این قسم در حقیقت بر وی عکس است که مراد از لیل که مقسم به دیگر است، ستاری آن سرور است مر عیوب را و این ستاری تن مبارک است که انکاری است به قیاس روح شریف او صلی الله علیه و آله و سلم.

محمد رضا از ستاری، مراد داشته ستاری مبارک او به جسم مبارک و اگر جسم مبارک او صلی الله علیه و آله و سلم ساتر نبودی، هیچ‌کس را مجال مجالسه با او نبودی و امر دعوت مختل گشتی و شیخ ولی‌محمد اگرچه این تقریر را به بعد نسبت کرده که متبادر از ستاری، ستاری عیوب است، لیکن این تقریر قریب می‌نماید که ستاری را مولوی قدس سره به تن مبارک مفسر ساخت و تن ستار روح و انوار اوست و در ستر عیوب خلق تن را دخل قوی معلوم نمی‌شود در قول وی.

آفتابش چون برآمد ز آن فلک　　　با شب تن گفت هین ما ودعک

مراد از آفتاب رب وی و ضمیر شین راجع به ضحی و حاصل آنکه آفتاب رب چون از فلک برآید و نور خود که وحی است افشان کرد به تن مبارک خطاب رسید که تو را نگذاشته است رب تو، بلکه اگر ظاهر است، در تو ظاهر است و اگر مخفی است در تو مخفی است. پس از تو جدا نیست و در بیت ثانی مراد از بلا تأخیر وحی است و با این هجر معتاد. حاصل آنکه حالت هجر به حالت وصل مبدل گشت و محبوب نوازش فرمود. پس حلاوت عظیمه روی داد و حلاوت حاصل شد از این حلاوت عبارت «ما قَلی» است. اینکه گفته شد خلاصهٔ تقریر شیخ ولی‌محمد است و او اگرچه شأن نزول آیه مرعی داشته، لیکن وجه تخصیص مخاطب ساختن تن مبارک را به «ما وَدَّعَک» معلوم نشد، چون عدم جدایی از تن به وجهی که ذکر کرده شد روح هم مشارک است در آن و کافران که می‌گفتند، مخصوص به تن مبارک نمی‌کردند تا این کلام مقابل آن باشد و محمد رضا چون سابق ستاری بدن مبارک مر انوار روح گرفته و این مظنهٔ توهم نقصان بود پس حاصل قول وی که: «آفتابش چون برآید ز آن فلک» برآورده که چون آفتاب نبوت از فلک احدیت ذات طالع گردیدن تن را به خطاب «ما وَدَّعَک» مشرف گردانید که ای شب تن تو نیز چون روز جان در کاری و حق تعالی از نظری که با جان دارد تو را محروم نساخته و تودیع تو نکرده، انتهی.

خلاصه آنکه در نبوت چنانکه روح را کمال است همچنین بدن را که تبلیغ بدون بدن نمی‌تواند شد و این کلام بعید نیست، چنانکه شیخ ولی‌محمد گمان برده و وجه تخصیص خطاب به تن نیز ظاهر است و ضمیر شین راجع به آن سرور است صلی الیه علیه و آله و سلم، یعنی آفتاب نبوت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم. پس اضمار قبل ذکر نیست، چنانکه این شیخ گمان برده و اگر می‌بود هم مضایقه نیست که در لغت فارسیه جائز است و در آمدن از فلک احدیت که حقیقت آن سرور است در شهادت اشاره است به بودن نبوت آن سرور از ازل که حالا برآمد و ظاهر شد و تن مبارک را نیز کمال بخشید و از این نیز معلوم شد که این تقریر کلام عالی است و حاصل بیت ثانی برآورده که مخالطهٔ روح با تن که عین بلاست، اما از رحمت الهیه چون تن را مثل جان نوازش فرموده، مژدهٔ وصل رسید و معراج جسمانی حاصل شد و از این نعمت وصال حلاوت حاصل شد که آن معبّر به آیهٔ «وَ ما قَلی» است، انتهی. و اعتراض شیخ ولی‌محمد به آنکه مخالطهٔ روح با بدن، بلا در حق روح است، نه در حق بدن، ساقط است که او دعوی بودن بلا در حق بدن نکرده بود، بلکه مقصود وی آن است که این مخالطه که بلا بود در حق آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم حلاوت گردید به سبب عدم تودیع بدن.

پس آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم با روح و بدن مبارک واصل‌اند، چنانکه معراج با جسم منادی است بر آن و شیخ عبد اللطیف حاصل قول وی، که: »آفتابش چون برآمد ز آن فلک برآورده که آفتاب حقیقت با روح انور محمدی از فلک مبدأ برآمده وجود طبعی خارجی گرفت، با شب تن که طلوع آفتاب مستلزم او یعنی ظلمت اوست، بگفت که تو را پروردگار تو ترک نکرده است، یعنی ذات اقدس احمدی(ص) جامع نشأهٔ وحدت به کثرت است و طلوع آفتاب حقیقت ماحی ظلمت کثرت نیست، انتهی. و ارادهٔ آفتاب حقیقت به اضافت سوی ضمیر شین راجع به سوی آن سرور(ص) است، چنانکه شیخ افضل گمان برده که آن سرور(ص) مشاهد آن هستند. پس به این ملابست اضافت صحیح است و به این گفته شود که ضمیر شین راجع به سوی حقیقت ذات است و ذکر ذات حق در کار نیست برای ارجاع ضمیر و اعتراض شیخ ولی‌محمد به اینکه شأن نزول سوره به نظر نیاورده، ساقط است، که رعایت شأن نزول برای اخذ معنی به لسان اشاره ضروری نیست. اگر کسی کلام شیخ اکبر تتبع کند، در این شک نمی‌توان کرد.

نیست رعایت شأن نزول، مگر در معنی ظاهر آیت و حاصل بیت تالی به دو وجه برآورده:

یکی آنکه در عین بلا که متعین شدن حقیقت به این وجود غیبی و جسد و یا اختلاط روح با جسد وصل پیدا گشت، یعنی کمالات صوری و معنوی از اختلاط روح با جسد پیدا شد در این حلاوت وصل «ما قلی» عبارت است، انتهی. و این تقریر قریب است و تقریر محمد رضا و اعتراض شیخ ولی‌محمد بر این هم وارد است و مندفع است به آنچه که گفته شد. دوم آن است که آفتاب روح محمدی(ص) چون از حضیض تن به اوج فلک حقیقت عروج نمود با شب تن گفت که ترک نکرده است تو را پروردگار تو، این انتقال از دار است به داری، بلکه جسد مقدس از جمله احیاء است و از عین بلا که مرگ صوری است، وصل پیدا گشت، که: «الموت یوصل الحبیب الی الحبیب»، انتهی. و این وجه دوم تقریر هر دو بیت است به وجه دیگر و شیخ افضل اعتراض کرده بر آنکه در سورة و الضحی بیان حالات آن سرور(ص) است، که در حال حیات عارض‌اند، نه حال انتقال از این دار به دار آخرت و شیخ افضل تقریر کرده که: «آفتابش چون برآمد ز آن فلک» به این وجه که چون آفتاب آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم که کنایه از روح مطهر آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم از آن فلک که مقام او بود، طالع شد و برآمدن آن آفتاب به این تن شب گفت که اگرچه طلوع آفتاب موجب اضمحلال شب است، لیکن توهّم مکن که حق تعالی ترک کرده است تو را، بلکه در طلوع منفعت توست و در تقریر بیت ثانی گفته که از عین بلا که از طلوع آفتاب نسبت به شب مفهوم می‌شود، وصول به کمالات پیدا شد و تعبیر از این حلاوت به «ما قَلی» است و این خالی از تضعیف نیست، زیرا که چون آفتاب کنایه از روح اطهر شد، پس طلوع آن موجب اضمحلال تن چگونه خواهد شد.

و از کلام وی مفهوم می‌شود که از تعلق روح کمال پیدا شد و این غلط است، که نبوت او صلی الیه علیه و آله و سلم از ازل بود، پس ولایت او نیز ازلی است و از تعلق به بدن کمال او پیدا نشد، بلکه به کمالات خود که ازلی بودند در این نشأة ظاهر شدند، مگر آنکه گفته آید که کمالات تن به این تعلق پیدا شده، اگرچه کمالات حقیقت روح وی ازلی بود و اینجا در نقل این تقاریر اگرچه طول افتاده، لیکن برای آن ذکر کرده شد که طالب استقصا کرده، تأمل کرده، آنچه که خاطرش خوش کند اختیار کند و تقریر شیخ محمد رضا اولی تقاریر معلوم می‌شود، و الله اعلم بحقیقة الحال.

هر عبارت خود نشان حالت است حال چون دست و عبارت آلت است

یعنی هر عبارت قرآن لسان حال آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم و حال آن سرور هر

عبارت را که مقتضی شد، الله تعالی آن عبارت نازل کرد و حال مثال دست و عبارت به منزلهٔ آلت است، چنانکه آلت تابع دست است و از اقتضای دست، آلت حرکت می‌کند، همچنین انزال حق عبارت را که عبارت بر اقتضای حال نازل می‌شود و خلاصهٔ این کلام آن است که مروی است در بعض سنن از ام المؤمنین حضرت عایشه صدیقه، وقتی که سؤال کرده شد از خلق رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، فرمود: «خلقه القرآن»[1]

و این توهم نکرده شود که وقت عروض حال مبعث می‌شد بر آنکه بر زبان مبارک این عبارت آرد و خود تعبیر به عبارت کند که این باطل است که عبارت از تألیف حق است در مرتبه و اطلاق محمد رضا حاصل برآورده که هر یکی از اهل کمال به قدر حال خود از کلام الله درک حقایق و معانی می‌کند و حالها متفاوت‌اند و آلت عبارت مانند تیشه و حالت جان مانند دست، چنانکه بی‌دست از تیشه کاری نمی‌آید، همچنین از آلت بی‌حالت در معنی نگشاید و این تقریر نیز می‌تواند شد و نسبت ولی‌محمد او را به سهو وجهش ظاهر نمی‌شود.

آلت اسکاف پیش برزگر　　　　پیش سگ که استخوان در پیش خر

اسکاف به کسر همزه و سکون سین مهمله کفش و برزگر به ذال، مزارع.

بود انا الحق در لب منصور نور　　　　بود انا الله در لب فرعون زور

وجهش آن است که حسین ابن منصور که مشتهر به منصوب گشت گویا منصور گوید «فانی فی الله و باقی بالله» بود. پس قوای او قوای حق شدند و قول انا الحق قول حق بود بر لسان منصور. پس حق می‌گفت به لسان منصور انا الحق و این صدق و نور است که مشارالیه به لفظ انا ذات حق بود و فرعون که می‌گفت به القای تعین و هستی خود می‌گفت و این قول، قول فرعون بود و اشاره به انا سوی ذات خود که متعین است، می‌کرد و این کذب و زور است، زیرا که فرعون عبد عاجز بود، چگونه رب بود؟

و لفظ فرعون به طریق تمثیل است، یعنی هرکسی که به این نمط گوید، زور و بهتان است و شیخ اکبر قدس سره در باب صلاة در فصل قنوت می‌فرمایند یقول الله علی لسان فرعون: «ان انا ربکم الاعلی و هو حقیقة فی فان الله هو ربنا الاعلی فاخذه الله نکال الآخرة و الاولی ان فی ذلک

---

۱. عبدالله بن وهب، الجامع لتفسیر القرآن: ج ۲ ص ۱۵۶ «أنّ عائشة سئلت عن قول اللّه للنّبی علیه السّلام: وَ إِنَّک لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ، ما ذلک الخلق العظیم، فقالت عائشة: خلقه القرآن و العمل بما فیه».

لعبرة لمن یخشی فالعبرة ذلک العالم فان الله تعالی وصف العلماء بالخشیة فقال الله تعالی إِنَّما یَخْشَی اَللّهَ مِنْ عِبادِهِ اَلْعُلَماءُ(فاطر: ۲۸) فیعبر العالم کما اخبر الله من این اخذ فرعون و هذه صفته الحق ظهرت بلسان فرعون فعلم ما قالهم بیانه عن الحق کما یقول المصلی سمع الله لمن حمده فلما غاب عن النیابة فی ذلک القول طلب الصفة بموصوفها فرجعت الی الحق و بقی فرعون معری عنها اذ لا ینبغی ذلک الوصف الا لمن لا یتقید فهو الاعلی عن التقید فکان الجزاء بفرعون بغیبته عن هذا المقام ان اخذ الله نکال الآخرة و الاولی ای اوقفه علی تقیید و انه لیس له هذا الوصف فالاولی الماضی و الآخرة المستقبل فاطلع لما اعلمه الله فی اخذه ذلک علی الاطلاق الذی ادعا التقیید الذی هو النکال فان النکل القید».

می‌گوید الله تعالی بر لسان فرعون «أَنَا رَبُّکُمُ اَلْأَعْلی» (نازعات: ۲۴) و این حقیقت است، زیرا که به درستی که الله رب اعلی است، پس گرفت فرعون را در نکال آخرت و اولی به درستی که در این عبرت است مر آن کسان را که خشیت دارند، پس عبرت در این عالم راست، زیرا که به درستی که الله تعالی وصف کرد عالمان را به خشیت، پس فرمود الله تعالی نمی‌ترسند الله را مگر علما از بندگان وی، پس عبور می‌کند عالم چنانکه خبر داد الله تعالی از کجا اخذ کرد فرعون و حال آنکه این صفت حق است که ظاهر به لسان فرعون است، پس دانست آن عالم که شأن این است که گفتن فرعون این کلمهٔ نیابت است از الله تعالی، چنانکه مصلی «سمع الله لمن حمده» گوید، پس هرگاه که غایب شد از نیابت در این قول، طلب کرد صفت موصوف خود را، پس رجوع کرد صفت سوی حق و باقی ماند فرعون معری از این صفت، زیرا که سزاوار نیست این صفت مگر مر آن شخص را که مقید نیست، پس او اعلی از تقیید است، پس بود جزا مر فرعون را به سبب غایب شدن از این مقام آنکه گرفت او را در نکال آخرت، یعنی واقف کرد فرعون را بر تقیید او و نیست او را این وصف که وصف علوّ از تقیید است و اولی عبارت از ماضی است و آخرت از مستقبل.

پس مطّلع گردانید به سبب اعلام الله او را در اخذ الله این از اطلاق که دعوی کرده بود تقید را چنین تقیید که آن نکال است، زیرا که به درستی که نکل قید است. اینکه مذکور شد اجمال است و تفصیل آنکه در باب سادس و ثمانون و ثمانیه از فتوحات فرموده‌اند و ما نقل می‌کنیم با انتخاب آنچه که مناسب مقام است: «بعث الله تعالی موسی و هارون الی فرعون و اوصاهما ان یقولا له قولا لینا لعله یتذکر او یخشی و الترجی من الله واقع عند جمیع العلماء فعلم الله انه یتذکر

و لا یکون الذکر الا عن علم سابق منسی». فرستاد الله تعالی موسی و هارون را به سوی فرعون و عهد کرد آن هر دو را که گویند او را قول نرم، شاید که او تذکر کند یا خشیت کند و ترجی از الله تعالی واقع است نزد جمیع علما.

پس دانست الله تعالی که آن فرعون تذکر خواهد کرد و نمی‌شود تذکر مگر از علم سابق که فراموش شده باشد. پس‌تر فرمودیم: «قال هما لما رأی خوفها من آیة لا یجب الی ما یدعوانه الیه لا تخافا اننی معکما اسمع و اری ای اسمع من فرعون اذا بلغتما الیه رسالة ربکما و اری ما یکون منکما مما اوصاکما به من اللین و التنزل فی الخطاب فلم یجد فرعون علی من یتکبر لان التکبر من التکبر انما ینفع کمن تنفع لمن یظهر الصفة الکبریاء فلما رآنی ما عندهما من النیة فی الخطاب رق لهما و سری الرحمة الالهیة بالعنایة الربانیة فی باطنه فعلم ان الذی ارسلا به هو الحق». بعد از آن گفت الله وقتی که دید خوف موسی و هارون از آنکه نه اجابت کند فرعون سوی آن چیز که دعوت می‌کردند آن هر دو وی را سوء الخیر: «لا تَخافا»، الی آخره.

خوف مکنید به درستی که من همراه شماام، من می‌شنوم و می‌بینم، ای می‌شنوم از فرعون وقتی که تبلیغ خواهید کرد سوی آن فرعون رسالت رب خود و می‌بینم آنکه خواهد شد از شما از آن چیز که عهد کرد الله تعالی شما را به آن چیز از نرمی و پستی در خطاب، پس نیافت فرعون که بر کدام کس تکبر کند، زیرا که تکبر از غصه واقع نمی‌شود مر آن کسی را که واقع می‌شود، مگر برای آن‌کس که ظاهر شود او را به صفت کبر. پس هرگاه دید فرعون آن چیز را که نزد موسی و هارون بود، از نرمی در خطاب رقت کرد مر موسی و هارون را و ساری شد رحمت الهیه به عنایت ربانیه در باطن آن فرعون. پس دانست که آن چیزی را که مرسل شده بودند به آن چیز حق است آن چیز پست‌تر. شیخ اکبر قدس سره فرمودند:

«فکان لمتکلم من موسی و هارون الحق و کان السمع الذی تلقی من فرعون کلام موسی الحق فحصل لقبول فی نفسه و ستر ذلک عن قومه فانه شأن الحق الا تری الله تعالی فی القیامة یجلی فی صورة منکرة فیها فهذا من سره». پس بود متکلم که موسی و هارون‌اند، حق نه غیر وی و بود سمع که تلقی می‌کرد کلام موسی را از فرعون، حق نه غیر وی. پس حاصل شد قبول در نفس فرعون و مستور کرد این قبول را از قوم خود. پس به درستی که این سرّ شأن حق است. آیا نمی‌بینی سوی حق تعالی در قیامت که متجلی می‌شود در صورتی که انکار کرده شود در آن صورت، پس این سرّ حق است.

پس‌تر فرمود شیخ اکبر قدس سره: «فلما علم فرعون ان الحق سمع خلقه و بصره و لسانه و جمیع قواه لذلک قال بلسان حق انا ربکم الاعلی اذ علم ان الله هو الذی قال علی لسان عبده انا ربکم الاعلی فاخبر الله تعالی انه اخذه نکال الآخرة و الاولی و النکل القید فقیده الله بعبودیته مع ربه فی الاولی لعلمه انه عبد الله فی الآخرة اذا بعثه الله یبعثه علی ما یأت علیه من الایمان به علما و قولا و لیس بعد شهادة الیه شهادة الله و قد شهد له انه قیده فی الاولی و الآخرة».

پس هرگاه که دانست فرعون که حق سمع خلق است و بصر خلق است و لسان خلق است و جمیع قوای خلق است، برای این گفت به لسان حق «أَنَا رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَى»، پس خبر داد الله تعالی که اخذ کرد فرعون را در نکال آخرت و اولی و نکل عبارت از قید است، پس مقید کرد فرعون را الله تعالی در بندگی خود با رب خود در دار اولی برای دانستن آن فرعون که آن فرعون، عبد الله است و مقید کرد به عبودیت خود در آخرت وقتی که بعث خواهد کرد آن فرعون را، بعث خواهد کرد هرآنچه مرده است بر آن از ایمان بالله از روی علم که او عالم است به وحدانیت حق و از روی قول که اقرار کرده به زبان به آن، این است بعد شهادت الله شهادت احدی، یعنی بعد شهادت الله حاجت به شهادت دیگری نیست و به تحقیق گواهی داد الله تعالی برای نفع فرعون با آنکه مقید ساخت فرعون را در دنیا و آخرت. پس شیخ قدس سره تفسیر این آیت فرمود: «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَىٰ»(نازعات: ۲۶)، به قول خود:

«ان فی ذلک ای فی هذا الاخذ عبرة ای تعجبا او تجاوزا مما یسبق منه الی فهم العامة الی ما یفهم الخاصة من عباد الله هم العلماء و لذلک قال لعبرة لمن یخشی و قد عرفنا انه إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَاءُ».(فاطر: ۲۸) به درستی که در این اخذ عبرت است، ای تعجب است و تجاوز است از آن چیزی که سبقت می‌کند سوی فهم عامه به سوی آنکه می‌فهمند خاصه از عباد الله و آنها علمااند و برای همین گفت الله تعالی «لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَىٰ»(نازعات: ۲۶)؛ و به تحقیق تعلیم کرد ما را که نمی‌ترسند الله را هیچ احدی مگر علماء از عباد الله. آنچه عامه فهم می‌کنند از اخذ در نکال آخرت و اولی، وقوع در عذاب و خاصهٔ علما باشد از این فهم تجاوز کردند، این را گذاشتند و دانستند که مراد اخذ قید در عبدیت است و این بیان ایمان فرعون است. بعد از آن شیخ اکبر قدس سره تفسیر اسرار سؤال الجواب فرعون و موسی علیه السلام که در سورهٔ طه مذکور است، بیان فرمودند و ایمان فرعون به وجه اتمّ ثابت کردند، نقل آن طول می‌کشد. از این کلام

شیخ اکبر قدس سره ظاهر شد که قول فرعون: «أَنَا رَبُّکُمُ ٱلْأَعْلی»(نازعات ۲٤) قول صدق بود و کلام حق بود همچو قول حسین بن منصور، بلکه اعلی از آن بود که دالّ بر اعلویت حق بود و نیز ظاهر شد که این از متعین صحیح نیست اصلا. پس مولوی قدس سره که قول فرعون را زور فرمودند، بناست بر اینکه مشهور شده است از شقاوت فرعون و شاید که حال فرعون بر مولوی قدس سره مکشوف نشده باشد و این منافی کمال نیست و مقصود از این بیت آن است که وقتی سخن ناطق به نطق حق باشد. پس این قول زور نیست، بلکه نور است و وقتی که ناطق به نطق خویش باشد و مشار الیه به انا متعین را گرداند، زور و کفر است و ذکر منصور و فرعون به طریق تمثیل است، چنانکه گفته شد.

کاو نداند نقص بر آلت نهد سنگ بر گل زن تو آتش کی جهد

دست و آلت همچو سنگ و آهن است جفت باید جفت شرط زادن است

این بیت مربوط است به قول وی قدس سره، که حال چون دست و عبارت آلت است و «دست و آلت همچو سنگ و آهن است» در این اشاره است به اینکه هرگاه که محدث بدون نکاح متحقق نمی‌شود و نکاح ساری است در همه کائنات و آنچه که کاین می‌شود، همان والد است که به صورت ولد برمی‌آید. پس اول نکاح که شد نکاح الله به اعیان ممکنات است، پس آلت روح شد و عین ممکن عرش است و توجه حق به سوی او نکاح است، از آن ممکن بوجود آمد و او نفس ذات آلت است که به صورت امکانیه ظهور یافت و همچنین عقل کل روح است و از زوجه او که نفس کل است، ساخت و از نکاح و ازدواج باهم طبیعت و هبا پیدا شد و از ازدواج این هر دو عالم اجسام پیدا شد و از ازدواج، روح که لطیفهٔ الهیه است. با طبقهٔ جزئیه، ارواح جزئیه حاصل شدند که آن را سابق روح حیوانی گفته شد و در عالم اجسام این نکاح حسی است، که از آن اولاد مخلوق می‌شود.

آنکه بی‌جفت است و بی‌آلت یکی است در عدد شک است و آن یک بی‌شکی است

یعنی الله تعالی موجود بنفسه است که نفس وجود است در مرتبهٔ اطلاق خود و او مولود نیست و نه جفت دارد در آن مرتبه و بی‌شک واحد است.

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این متفق باشند در واحد یقین

یعنی کسی که دو اله گفت یا سه گفت یا زیاده، در واحد متفق است و یا هرکه دو و سه موجود گفته و آن حقیقت مطلقه انسان که ظاهر است در این دو یا سه، او اله است، اگرچه از احولی شعور

ندارند و در بیت ثانی می‌فرمایند، اگر این از ایشان مرتفع شود، دانند که الله واحد است، ظاهر شده در مجالی معبود همه از دوئی برآیند و گویان شوند که الله واحد است نه غیر وی.

احولی چون رفع شد یکسان شوند　　　آن دوسه‌گویان یکی‌گویان شوند

یعنی چون به وحدت اقرار آری، پس وحدت تمام می‌شود تا اینکه در پیش واحد نیست به سوی وجود را به وجهی متصرف نبینی.

گوش دار ای احول این‌ها را به هوش　　　دار دو دیده بکش از راه گوش

یعنی این گفته را به سمع قبول بشنو و بر آن عمل کن تا این احولی برود.

بس کلام پاک در دلهای کور　　　می‌نیاید می‌رود تا اصل نور

این بیت مربوط است به قول وی قدس سره، که: هر عبارت خود نشان حالت است، یعنی چونکه دل کور حالت ندارد، کلام پاک در وی اثر نکند. چنین گفته شیخ ولی‌محمد و او بیت سابق را حمل کرده بر آنکه حال رسول صلی الله علیه و آله و سلم کار فرمایی عبارت گردیده است. پس این بیت به او مربوط می‌تواند شد و مربوط بودن به سابق نیز صحیح است.

چون سابق بیان فرمود از سماع کلام نصیحت به سمع دل قبول و احولی مرتفع می‌گردد و الحال بیان می‌فرمایند که کور دل را که قبول این معنی ندارد، کلام پاک نافع نیاید، که او سمع قبول کلام ندارد و این ربط اولی است از ربط به بیت اسبق.

حکایت آن باز که از دست شاه، پرواز نموده، به خانهٔ کم‌پیر رفت

علم آن بازی است کاو از شه گریخت　　　گنده پیر از جهل پیشش کاه ریخت

گنده پیر فرتوت زن و آن را کم‌پیر نیز گویند. تتماج به ضم اول و سکون فوقانیه و جیم فارسی، آش.

گفت هرچند این جزای کار توست　　　که نباشی در وفای ما درست

لفظ هرچند به معنی مؤخر است، یعنی به او شاه گفت که این بر تو رفت، جزای کار تو است، هرچند که باشد و هر قدر که باشد.

چون کنی از خلد در دوزخ قرار　　　غافل از لا یستوی اصحاب نار

اشارت است به این آیه: «لا يَسْتَوِي أَصْحابُ اَلنّارِ وَ أَصْحابُ اَلْجَنَّةِ أَصْحابُ اَلْجَنَّةِ هُمُ اَلْفائِزُونَ».(حشر ۲۰)؛ برابر نیستند اصحاب نار و اصحاب جنت در مرتبه. اصحاب جنت رستگارنند به مرتبهٔ علیا، نه غیر آنها، انتهی، از اصحاب نار و شاید فورا به مشاهدهٔ حق باشد، یعنی

مشاهدهٔ حق که اصحاب جنت راست به اصحاب ناری است که تجلیات جنت اعلی تجلیات‌اند.

این سزای آنکه از شاه خبیر　　　خیره بگریزد به خانه گنده پیر

احتمال دارد که این بیت داخل مقولهٔ شاه باشد و می‌تواند که مقولهٔ مولوی باشد، اما بیت ثانی پس مقولهٔ مولوی است بلا شک.

گنده پیر جاهل این دنیا دنی است　　　هرکه مایل شد بدو خوار و غبی است

هست دنیا جاهل و جاهل‌پرست　　　عاقل آن باشد کز این جاهل برست

مراد از دنیا حب مال و جاه، نه حصول مال و جاه و این جب جهل پیدا می‌کند، از این جهت اطلاق جاهل بر او شد و این حب دنیا ایناع رؤسای اهل دنیا پیدا می‌کند، پس جاهل‌پرست شد و عاقل اوست که از حب دنیا خلاص شد.

لطف شه جان را جنایت خو کند　　　ز آنکه شه هر زشت را نیکو کند

یعنی به جهت دیدن عموم لطف و رحمت شاه نگرفتن بعثت روز جزا گناه جان خلق خوی خود گناه کرده‌اند و می‌تواند که به جیم باشد، یعنی جویندهٔ گناه کرده و این لطف برای آن است که می‌تواند هر زشت را نیک گرداند. خلاصه آنکه اعتماد بر لطف کرده گناه می‌کند و این نشاید و شیخ ولی‌محمد گفته که از لطف حق افعال را به خود نسبت کرده، که: «وَ اَللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) تا ایشان از وقوع گناه شرمسار نشوند، از هر سالک زلتی بوجود می‌آید، چون ذات و صفات و افعال او دیدند، هر زشت نزد ایشان نیکوست و زشت، زشت در نظر ایشان نیست. پس اگر از ایشان زلتی صادر شود، معذور باشند از خجالت و ندامت و در این تقریر از لفظ بعید است، بلکه فی نفسه هم درست نیست که با وقوع گناه از ندامت دور بودن و ذلیل نشدن به آن صحت ندارد. خوب اگر معذور باشند در این حالت باشند، لیکن البته ندامت متعاقب آن شود، و الا تمرد گردد.

رو مکن زشتی که نیکیهای ما　　　زشت آید پیش آن زیبای ما

یعنی بر لطف دلیر شده زشتی نباید کرد، که نیکیهای ما پیش او زشت است، که حق آن نیکیها کما ینبغی بجا آورده نمی‌شود. پس ترس نیست که نیکیها بدی گردد. پس از زشتها البته اجتناب باید و اعتماد بر نیکی نشاید، بلکه لذات نیکی جرم می‌گردد، چنانچه در نفحات مذکور است که سید الطائفه جنید بغدادی قدس سره روایت می‌کند از واسطی قدس سره: «ایاکم و لذات الطاعات فانها مسموم قاتله». بازدارید نفس خود را از لذات طاعات، که لذات طاعات زهرهای کشنده

است و شیخ ولی‌محمد در تقریر این بیت گفته است، چون در بیت سابق نسبت افعال به حق کرده بود و این مستلزم مساوات و مبادرت بر مباحات و ترک عزایم بود و در اینجا می‌فرمایند که نسبت افعال به خود برای آن نیست که بر زشتیها اقدام نمایند، بلکه برای آن است که از نسبت نیکیها به خود اجتناب نماید، تا مبتلای عجب که بدترین گناهان است، نشود و این بنا بر فاسد است که بیت سابق را دلالت نیست بر آنکه خالق افعال الله تعالی است، چنانکه دانستی و آنچه که بر آن بنا کرده، پس این بیت حل این بیت را بر آن دلالت نیست و بر ابدان از الفاظ عسیر است و تضرع نشدن مبتلا به عجب و بر عدم نسبت نیکیها به خود ظاهر نمی‌شود و نیست این متضرع مکرر بر ترس آنکه نیکی با حقوق آن ادا نشده است، چنانکه گفته شد.

خدمت خود را سزا پنداشتی　　　تو لوای جرم ز آن افراشتی

شیخ افضل گفته، یعنی چون خدمت خود را سزاوار درگاه الهی دانستی، از سبب این دانستن مغرور شدی و این مغروری گناه است و این تقریر مناسب است به ابیات آینده، انتهی. پس مراد از تو ای جرم در مصراع ثانی همین مغروری است و میر نور الله از لوای جرم، جرمهای دیگر مراد داشته و حاصل برآورده که چون دانستی که خدمت آن جناب چنانکه می‌باید به عمل آمد، بر جرم دلیر شدی، که این حسنات محو سیئات می‌کند و این تقریر بعید نیست و منافی نیست به بودن این مغروری گناه، بلکه مقصود آن است که این مغروری به سوی گناهان دیگر می‌کشد، پس مفسده دلیری بر جرمهای دیگر ناشی شدن از مغروری به حسنات خود بر این بیت مبین گشته و در بیت ثانی و ما بعد وی زشتی این مغروری فی نفسه مبین می‌شود، پس اعتراض شیخ ولی‌محمد بر تفسیر مذکور به این وجه که این سهو صریح است، چنانکه از ابیات آینده ظاهر می‌شود که بسزا پنداشتن همین جرم هست، ساقط است و ناشی در سهو اوست

گرچه با تو شه نشیند بر زمین　　　خویشتن بشناس نیکوتر نشین

مقصود این بیت آن است، اگر حق منقاد تو باشد در همه حال و تصرفی که می‌کنی در عالم جاری دارد، تو در طریق ادب باش و ظاهر باش به عبدیت و به هیچ مقدار عبدیت فرونگذار و از فکر الهی ایمن مباش، شاید که مکر دین باشد و شطح بر زبان مران و لاف ربوبیت مزن، اگرچه ذات تو عین حق مشهود گردد و متمثل اوامر و نواهی حق باش، اگرچه از حق سبحانه خطاب مغفرت رسد. نمی‌بینی که الله سبحانه مؤاخذه از اصحاب بدر مرفوع ساخته بود و فرمود ایشان را:

«اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم»[۱] عمل کنید هرچه که خواهید، البته بخشیدم شما را و با وجود این هیچ دقیقه شریعت فروگذاشت نمی‌کردند.

باز گفت ای شه پشیمان می‌شوم   توبه کردم نومسلمان می‌شوم

آنکه تو مستش کنی و شیرگیر   گر ز مستی کژ رود عذرش پذیر

در این اشارت است، آنکه اگر در شکر مخالفت رود، پس هرچند که به شکر آن تکلیف نیست، لیکن باید او را که بعد صحو عذر خواهد و توبه کند از آن.

گرچه ناخن رفت چون باشی مرا   بر کنم من پرچم خورشید را

مراد از پرچم علم است و پرچم دم گاو دشتی را گویند که آن را بر علم می‌بندند.

قدر فندق افگنم گردد حریق   فندقم در فعل صد چون منجنیق

فندق دانه است مثل بادام خرد و مغزش می‌خورند مثل مغز بادام و حریق شهاب است، از آن شیطان مرجوم شود و منجنیق از ریسمان می‌سازند در آن سنگ نهاده به دشمن می‌زنند. در فارسی فلاخن می‌گویند.

هر رسولی یک تنه کان در زده‌ست   بر همه آفاق تنها برزده‌ست

نوح چون شمشیر در خواهید از او   موج طوفان کرد حق شمشیر او

احمدا خود کیست اسپاه زمین   ماه بیت بر چرخ و بشگافش جبین

ظاهر آن است که این ابیات حکایت از کلام حق است و ربط به ما قبل ظاهر است که چون معجزات انبیای پیشین مذکور شد، فضل آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم بیان می‌فرماید، که حق با او این‌چنین خطاب کرد و شیخ ولی‌محمد گفته که این خبر است در صورت امر از وقوع شقّ قمر از آن سرور(ص).

تا بداند سعد و نحس بی‌خبر   دور توست این دور نی دور قمر

.....

دور توست ایرا که موسی کلیم   آرزو می‌برد زین دورت مقیم

.....

چونکه موسی رونق دور تو دید   کاندر او صبح تجلی می‌دمید

---

۱. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمی: ج ۳ ص ۱۸۱۷

یعنی حضرت موسی رونق دور تو دید که در آن دور صبح تجلی رؤیت حق ظهور نمود. پس گفت موسی بار خدایا آن دور محمدی چه دور رحمت است که امت آن دور مرحوم حق‌اند، بلکه آن دور محمدی از مرتبهٔ رحمت گذشته و ترقی نموده به مرتبهٔ رؤیت رسیده است. چرا که مرتبهٔ رحمت، مرتبهٔ انفصال و حجاب است و مرتبهٔ رؤیت مرتبهٔ مشاهده و وصال است و دور محمدی(ص) دور رؤیت است که محمد و جمیع امت او حق سبحانه تعالی را بی‌کیف خواهند دید.

گفت یا رب این چه دور رحمت است　　　آن گذشت از رحمت اینجا رؤیت است

غوطه ده موسی خود را در بحار　　　از میان دورهٔ احمد برآر

این دعاست از موسی(ع) به اینکه در بحار رحمت خود غوطه ده موسی(ع) خود را، یعنی مرا غوطه در بحار رحمت ده. مراد از رحمت این است که مراد در دور آن سرور(ص) کن و از امت او گردان

گفت یا موسی بدان بنمودمت　　　راه آن خلوت بدان مگشودمت

اگر مقولهٔ مولوی است، جزاء از حق است و اگر داخل مقولهٔ حق است، پس خود را به صیغهٔ غائب تعبیر فرموده.

تو ز آن دوری در این دور این کلیم　　　پا بکش زیرا دراز است این گلیم

یعنی این دور نیز دور احمدی است و با وجود بودن در این دور، تو در دور احمدی هستی و این گلیم دور احمدی دراز است، که همهٔ ادوار داخل دور احمدی‌اند و تحقیقش آن است که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم نبی بودند و در آن وقت آدم مخلوق نبود. همه خلق در عوالمی که قبل این عالم عنصری بود، در امت دعوت وی داخل‌اند و او صلی الله علیه و آله و سلم مبعوث به سوی ایشان بود و شرائع که انبیای سابقین آوردند شریعت او بود صلی الله علیه و آله و سلم که با انبیای سابقین معطی شده بود، از مشکات او(ص) و منسوخیت آن شرائع مثل منسوخیت بعض آیات قرآن است از بعضی آخر. پس هر رسول و نبی به این وجه در امت محمدیه(ص) داخل است و ادوار ایشان نیز از دور آن سرور است(ص)، لیکن موسی(ع) چون امت محمدیه(ص) را که اتباع اویند، مشاهده نمود علی التفصیل و خواست که از این امت باشد و دیگر انبیا را مشاهدهٔ تفصیلیه فضل این امت نشده و تمنی آن نکرده‌اند، موسی(ع) داخل این امت شد.

لهذا حشر وی در اتباع امت محمدیه(ص) خواهد شد و هم حشر او در صف رسل و رسل را همان حشر در صف رسل خواهد بود، اگرچه صف رسل اتباع آن سرور خواهد بود. پس

اختصاص موسی(ع) راست به این فضل بر رسل دیگر فضیلت خواهد یافت مگر عیسی(ع) که او از اتباع است که نازل خواهد شد و تابع دین محمدی(ص) خواهد شد. پس او را هم دور حشر خواهد بود. این امت تحقیق بودن موسی(ع) در دور محمدی(ص).

من کریمم نان نمایم بنده را　　　تا بگریاند طمع آن زنده را

.....

کنت کنزا رحمة مخفیة　　　فانبعثت امة مهدیة

«کنت کنزا رحمة مخفیة فانبعثت امة مهدیة». در حدیث قدسی چنانکه گذشت دفتر اول واقع است: «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق»[1] و مراد از کنز مخفی ذات متصف به اسماء صفات و تعرف این ذات ممکن است. پس خواست که معروف گردد، پس پیدا کرد خلق را و تفصیل آن گذشت در دفتر اول و شیخ ولی‌محمد ذات خالص و بحت اراده داشته، گفته که تصور آن ذات ممکن نیست، برای این پیدا کرد خلق را که تا در آن معروف گردد و این نیز صحیح است، لیکن از لفظ کنز این اراده بعید است و هر خلق سوی انسان مظهر اسمی بود، پس آن عارف به آن اسم است که مظهر آن اسم است، پس در معرفت حاجت به ایشان افتاد تا معروف گردد با جمیع اسمای ذات محمدیه(ص). چون معرفت کامل داشت از سائر امم، پس حاجت به خلق این امت افتاد و این است مراد مولوی.

پس انبعاث امت محمدیه(ص) از لوازم مضمون این حدیث است، لهذا مولوی بر آن متفرع ساخت به لسان حق، نه اینکه از خلق مراد است محمدیه است که بر این تقریر مضمون حدیث مختل می‌گردد و شیخ ولی‌محمد این قول را در نظم حدیث مقرر کرد و کلام ولی این تقدیر مقید مطلب می‌شود. پس حاصل حدیث این شد: برای معروف شدن خود پیدا کردم تا نزد هر خلق به قدر صلاحیت او معروف شوم و هر نوع را معرفت کامله و ناقصه پیدا آید. پس پیدا ساختن امت محمدیه(ص) مرحومه لازم آمد و قوله «انبعثت» با عین و قبل او تای فوقانیه است از باب افتعال به معنی بعثت و در قاموس بعثت و انبعثت به معنی واحد گفته و یا به غین معجمه قبل او تای مثناة فوقانیه و بعده بای تحتانیه از باب افتعال انبعثت و اگر انبعثت به نون بعد آن بای موحده بعد عین مهمله از باب انفعال خوانده شود، پس برای امت محمدیه(ص) فعل مقدر است ای فانبعثت و

---

۱. حکیم ترمذی، محمد بن علی، ریاضة النفس: ص۲۲.

اظهرت او خلقت امة مهدیه. پس برانگیخته شدم و ظاهر کردم تا پیدا کردم امت مهدیه را.

چند بت بشکست احمد در جهان　　　تا که یا رب گوی گشتند امتان

ربط این بیت به بیت سابق به این جهت است که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم خلیفة الله است بر زمین و این کرامت که شکستن بت از دست او شد، از حق است.

چون بگریانم بجوشد رحمتم　　　آن خروشنده نیوشد نعمتم

این به زبان حق است و مربوط است به قول او که: من کریمم نان نمایم بنده را.

حکایت شیخ احمد خضرویه قدس سره و حلوا خریدن او از کودکی جهت غریمان به الهام حق عز و جلّ

وام او را حق ز هر جامی گذارد　　　کرد حق بهر خلیل از ریگ آرد

یعنی وام که می‌کرد الله تعالی ادا می‌کرد، چنانکه برای خلیل(ع) ریگ را آرد می‌کرد و مورخان نقل می‌کنند که نزد خلیل مهمانان رسیده بود و نزد خلیل چیزی نبود، شتران را همراه خادم کرده، فرستاد پیش صدیقی برای آوردن گندم. او گفت گندم پیش ما نیست، خادم تهی‌دست راجع گشت و در راه خیال کرد که خالی نروم، ریگ در جوال کرده بر شتر بار کرده آورد. چون نزد خلیل(ع) رسید، خلیل(ع) پرسید که آرد آوردی؟ به مجرد گفتن این قول ریگ آرد گردید. چون جوال از شتر انداخت، در وی آرد یافت.

کای خدایا منفقان را ده خلف　　　وای خدایا ممسکان را ده تلف

این ترجمه حدیثی است که در دفتر اول گذشت.

حلق پیش آورد اسماعیل‌وار　　　کارد بر حلقش نیارد کردگار

در دفتر اول گذشت که این قول به نظر شهرت است و تحقیق آن است که ذبیح، اسحاق بود./۱۸/

وام‌خواهان گشته نومید و ترش　　　درد دلها یار شد با درد شش

.....

کودکی بیرون ز حلوا بانگ زد　　　لاف حلوا بر امید دانگ زد

.....

تا غریمان چونکه حلوا را خورند　　　یک زمانی تلخ در من ننگرند

.....

گفت او را گو که حلوایت به چند گفت کودک نیم‌دیناری و اند

اند به معنی چند عدد مجعول است که در عربی نیف و بضع می‌گویند و حال آنکه کودک گفت ثمن نیم دینار است و چند درهم.

او طبق بنهاد اندر پیش شیخ تو ببین اسرار سراندیش شیخ

.....

چون طبق خالی شد آن کودک ستد گفت دینارم بده ای با خرد

.....

کودک از غم زد طبق را بر زمین ناله و گریه برآورد و حنین

.....

صوفیان طبله‌خوار لقمه‌جو سگ دلان همچو گربه روی شو

طبل‌خوار، بسیارخوار. شاید اینجا مراد طماع باشد.

از غریو کودک آنجا خیر و شر گرد آمد گشت بر کودک حشر

.....

مال ما خوردی مظالم می‌بری از چه بود این ظلم دیگر بر سری

.....

کارک خود می‌گذارد هرکسی آب نگذارد صفا بهر خسی

یعنی هرکسی به کاری که استعداد داشت عین ثابت او در ثبوت علمی مشغول می‌شود، دیگری را خوش آید یا نیاید. این مضمون آیت است: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ»(اسراء: ۸٤)؛ هرکس عمل می‌کند بر شاکلهٔ خود و آن استعداد عین اوست.

خس‌خسانه می‌رود بر روی آب آب صافی می‌رود بی‌اضطراب

.....

مصطفی مه می‌شکافد نیم‌شب ژاژ می‌خاید ز کینه بو لهب

.....

آن مسیحا مرده زنده می‌کند و آن جهود از خشم سبلت می‌کند

.....

می‌خورد شه بر لب جو تا سحر　　　در سماع از بانگ چغزان بی‌خبر

چغز، غوک را گویند.

هم شدی توزیع کودک دانگ چند　　　همت شیخ آن سخا را کرد بند

یعنی قدر دین کودک اندک بود، حاضران توزیع کرده می‌دادند، لیکن همت شیخ آن سخای حاضران را بند کرد تا به کودک چیزی ندهند برای حکمتی که خواهد آمد.

تا کسی ندهد به کودک هیچ چیز　　　قوت پیران از آن بیش است نیز

بند کردن سخا از حاضران به همت چه قدر است که قوت پیران از این بیشتر است که بر خارق عادت که خواهند از همت واقع کنند.

چون طبق را از عطا وا کرد زو　　　خلق دیدند آن کرامت را از او /۲۲/

ما چو کرّان ناشنیده یک خطاب　　　هرزه‌گویان از قیاس خود جواب

ما ز موسی پند نگرفتیم کاو　　　گشت از انکار خضر او زردرو

با چنان چشمی که بالا می‌شتافت　　　نور چشمش آسمان را می‌شکافت

ظاهر از الفاظ آن است که انکار خود را بر شیخ به انکار موسی بر خضر تشبیه دادند و شیخ را به خضر علیه السلام در بیت ثانی تالی خود را به موش آسیا و شیخ را به موسی و ظاهر آن است که تشبیه اول کمال بی‌ادبی است، از شأن قلم بعید است که افعال خود را که به نفسانیه‌اند با افعال رسول کریم که به مقتضی علم او واقع شده بود، هیبت امر به معروف برابر گرداند و اطلاق زردرو ابعد است و خارج از آداب است. پس لابد است که گفته اند تشبیه اول از این‌ها در بی‌لحاظی واقع شد. و در بیت تالی مدح موسی(ع) کردند، چون لحاظ کردند که جرم بی‌ادبی واقع شد، توبه کردند و موسی(ع) را مخاطب گردانیده عذر می‌کنند و خود را موش آسیا قرار دادند و حاصل آنکه: ای موسی با تو تعصب کرد از حماقت این موش آسیا که ما هستیم و تعصب عبارت از مخالفت کردن است و ایشان را در تشبیه اول مخالفت با موسی کرده بودند، که ادب را گذاشته سخن گفتند و این کمال مخالفت است و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که ایشان را در انکار با موسی(ع) موافق بودند، پس تعصب با موسی وجهی ندارد و سهو صریح است.

کرده با چشمت تعصب موسیا　　　از حماقت چشم موش آسیا

این بیت نیز مقوله غریمان است، یعنی با چنان چشم دوربین، موسی کهنه روش خضر ندید،

پس به تعصب و تقلد چگونه چشم مجلسیان احمد خضرویه که چون چشم موش آسیا بود در عدم بصارت معنوی که سر او ندیدی.

تعصب به فتحتین از باب تفعل، جنگ کردن و کشتی کردن و خویشاوندی کردن و فارسیان به معنی ستیزه و برابری استعمال کنند. در این بیت التفات است از تکلم که در بیت بالا به لفظ است به غیبت که موش آسیا است و نیز در این بیت مخاطب موسی علیه السلام است که غایب بود در بیت بالا این بیت نیز مقولهٔ غریمان است که خود را به موش آسیا تشبیه نمودند و حضرت شیخ خضرویه را به خضر علیه السلام. حاصل آنکه با موسی علیه السلام از عین حکمت و طریق استفسار از کار خضر به ظاهر انکار نمودی و ما موشان آسیا از حماقت و خری با تو تعصب و همسری کردیم، یعنی از اطوار شیخ که خضر وقت است منکر و معرض شدیم. آنچه بعضی شارحان نوشته که مقولهٔ غریمان است که در معذرت شیخ را موسی خطاب کرده، می‌گویند که حضرت موسی با چنان چشم دوربین روش خضر را ندید، ای موسی(ع) زمان ما با چشم تو از روی حماقت و ابلهی تعصب می‌کند. چشم موش آسیا یعنی چشم یاران، انتهی کلامه، مناسب نیست با بیت بالا که: «ما ز موسی پند نگرفتیم کاو»

چنانچه به ادنی تامل ظاهر گردد که مقصود تمثیل شیخ به خضر است که موسی(ع) علیه السلام از اطوار او انکار کرد، چنانچه غریمان از کار شیخ انکار کردند، نه تمثیل شیخ به موسی علیه السلام که منکر کردار خضر بود و نیز در این بیت التفات از غیبت به خطاب است و این التفات مستلزم اتحاد غایب و مخاطب، چنانچه در صورت تمثیل شیخ به خضر است نه تمثیل او به موسی علیه السلام، فافهم.

کام تو موقوف زاری دل است	بی‌تضرع کامیابی مشکل است
گر همی‌خواهی که مشکل حل شود	خار محرومی به گل مبدل شود
گر همی‌خواهی که آن خلعت رسد	پس بگریان طفل دیده بر جسد

قرآن شریف مشحون است که زاری ضرور است. الله تعالی می‌فرماید: «وَ لَقَدْ أَخَذْناهُمْ بِالْعَذابِ فَمَا اسْتَكانُوا لِرَبِّهِمْ وَ ما يَتَضَرَّعُونَ»(مومنون: ۷٦)؛ البته اخذ کردیم آن کافران را در عذاب، پس نه ذلیل شدند رب خود را و نه تضرع می‌کنند. الله تعالی می‌فرماید: «فَلْيَضْحَكوا قَلِيلاً وَ لْيَبْكوا كَثِيراً» (توبه: ۸۲)؛ امر است منافقان را که بر نفاق خود خوشی می‌کردند و این حکم عام

است، ضحک کم کنید و گریه کنید بسیار. و الله تعالی می‌فرماید: «أَ فَمِنْ هذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَ تَضْحَكونَ وَ لا تَبْكونَ وَ أَنْتُمْ سامِدُونَ».(نجم: ۵۳)؛ آیا به این سخن که قرآن است تعجب می‌کنید و ضحک می‌کنید، یعنی خوشی می‌کنید و گریه نمی‌کنید و حال آنکه متکبر هستید. و الله تعالی می‌فرماید: «وَ اُذْكرْ رَبَّک فِي نَفْسِک تَضَرُّعاً»(اعراف: ۲۰۵)؛ یاد کن رب خود را در نفس خود با تضرع و خوف و امثال این آیات بسیار است.

ترسانیدن شخصی زاهدی را، که کم گری تا کور نشوی و جواب او

این داستان از برای حجت است و بر غلانیدن بر گریه که بالا مذکور گریه است.

گر ببیند نور حق خود چه غم است　　　در وصال حق دو دیده کی کم است

در وصال حق،...: یعنی در وصال حق کمی دو دیده نیست بعد از آنکه وصال حق حاصل شد و دیده بینا مگر میسر نخواهد شد؟ پس از رفتن این دو دیده چه ملاحظه باشد، چنانچه می‌فرمایند که «غم مخور».

ور نخواهد دید از حق نور ضوء　　　این چنین چشم شقی گو کور شو

ظاهر از لفظ آن است که تردید در این چشم سر است و حاصل آن است که این چشم اگر ببیند حق را چون دید حاصل شد، پس در وصال حق دو دیده دل کی کم است و اگر نبیند حق را، پس این‌چنین چشم، شقی راست که حق را ندیده است، کور بودن بهتر است و این استقامت ندارد، زیرا که این چشم نیز حق را دیدن نمی‌تواند، پس این تردید وجهی ندارد و دیدن حق این چشم را دخل نیست اصلاً. پس باید گفت در تحصیل معنی این ابیات که مراد از چشم، چشم دل است و در بیت ثالث لفظ چشم مضاف است به سوی شقی و مراد از آن چشم سر است و حاصل آنکه از دو حال خالی نیست که چشم دل جمال حق دیده است یا نه؟ اگر دیده است، پس این دو چشم کی کم است؟ در وصال که مقصود است، حاجت این چشم نیست و اگر چشم دل حق را ندیده است، پس این چشم شقی که چشم دل او حق را ندیده است، کور بودن او بهتر است و هر عقوبتی که به او رسد، سزاوار است.

غم مخور از دیدگان عیسی(ع) تو راست　　　چپ مرو تا بخشدت او چشم راست

ظاهر آن است که لفظ عیسی مستعار است برای هادی و آن رسول است و می‌تواند که مراد، حق باشد که او هادی حقیقی است و حاصل آنکه غم مخور که هادی که حق است و یا رسول الله

صلی الله علیه و آله و سلم اوست، برای توست و بر تو رحیم است و تو از صراط هادی کج مرو، تا او بخشد تو را چشم راست و آن چشم دل اوست که بینندهٔ حق است.

عیسی روح تو با تو حاضر است　　　　نصرت از وی خواه کاو خوش ناصر است

این اضافت بیانیه نیست که روح مشبه به عیسی باشد تا حاصل برآید که هرچه خواه از روح خواه. بلکه مراد از عیسی محیی و یا هادی که رسول است و یا ذات حق است و حاصل آنکه ذات حق که هادی و محیی روح است، با تو حاضر است، نصرت از او خواه تا روح تو را زنده و مهدی گرداند.

لیک پیکار تن پراستخوان　　　　بر دل عیسی(ع) منه تو هر زمان

در بیت ثانی می‌فرمایند که تن را پیش آن هادی و محیی منه، یعنی تن‌پروری از او مخواه و ابیات تالیه بر آن مرتبطند بی‌تکلف.

همچو آن ابله که اندر داستان　　　　ذکر او کردیم بهر راستان

.....

زندگی تن مجو از عیسیت　　　　کام فرعونی مخواه از موسیت

بر دل خود کم نه اندیشه معاش　　　　عیش کم نآید تو بر درگاه باش

بردل خود کم،...: اشاره به مضمون این آیت است که در سی‌پارهٔ «قال أ لم اقل لک» (کهف: ۷۵) در سورهٔ طه واقع شده: «وَ أْمُرْ أَهْلَکَ بِالصَّلاةِ وَ اصْطَبِرْ عَلَیها لا نَسْئَلُکَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْزُقُکَ وَ الْعاقِبَةُ لِلتَّقْوی»(طه ۱۳۲)؛ و امر کن اهل خود را به نماز و فرائض و صبر کن بر آن، یعنی مداومت نمای، نمی‌خواهم تو را روزی دادن، یعنی نمی‌گویم که خود و کسان خود را روزی ده، ما روزی می‌دهیم ایشان را و تو را، پس برای نماز و تهیه اسباب نیاز فارغ باش و سرانجام تهیه پسندیده مر خداوندان تقوی راست.

این بدن خرگاه آمد روح را　　　　یا مثال کشتی مر نوح(ع) را

ترک چون باشد بیاید خرگهی　　　　خاصه چون باشد عزیز درگهی

یعنی این بدن همچو خرگاه است به قدر حاجت، در وی سکونت باید داشت و مثل کشتی مر نوح راست به قدر حاجت نوح(ع) در آن بود و حاجت به این خرگاه تن نیست، مگر برای اعمال صالحه و روح از او غذا می‌یابد.

تمامی قصهٔ زنده شدن استخوانها به دم عیسی(ع)

گر ورا مغزی بدی ز اشکستنش   خود نبودی نقص الا بر تنش

گفت عیسی(ع) چون شتابش کوفتی؟   گفت زآن‌رو که تو زو آشوفتی

مراد از مغز با معرفت الهیه و دید حق است و حاصل آنکه اگر این معرفت او را بودی، این آفت بر تن بودی فقط و روح او در دید حق زنده و مسرور بودی و یا مراد ایمان یا اخلاص است و حاصل آنکه اگر او را این بودی، این آفت بر تن عنصری او بودی و حیات اخروی کامل بودی، لیکن او نه معرفت و نه ایمان کامل داشت که با عیسی ستیز کرد و سخن او قبول نکرد، چنان‌که بیت تالی بر آن دالّ است.

گفت عیسی چون نخوردی خون مرد؟   گفت در قسمت نبودم رزق خورد

یعنی رزق من در دنیا باقی نمانده و اگر باقی می‌بود، نمی‌مردم و در حدیث صحیح واقع است: «لا یموت احد حتی یستوفی رزقه»[۱] نمیرد هیچ یکی تا اینکه استیفا کند رزق خود را و نمی‌گذارد هیچ از رزق و چون رزق او باقی نماند، موت عارض شود.

ای میسر کرده بر ما در جهان   سخره و پیکار ما را وارهان

ای آنکه سخره و پیکار را آسان کرده، ما را از این سخره و پیکار وارهان، کذا قال الشیخ افضل.

طعمه بنموده به ما و آن بوده شست   آن‌چنان بنما به ما آن را که هست

از دعای آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم منقول است:

«اللهم ارنا الاشیاء کما هی» یعنی حقایق اشیاء مرا کشف کن چنانکه هست، یعنی اشیاء مظاهر الهیه‌اند، ما را کشف بکن چنانکه مظاهراند.

این سزای آنکه یابد آب صاف   همچو خر در جو بمیزد از گزاف

بمیزد به زای معجمه است، یعنی این سزای آن‌کس است که یابد آب مطهر را که عیسی علیه‌السلام‌اند و او همچو خر شاشا کند در آن به حدث ملوث شود و از آن تطهیر بجوید و ادب نگاه ندارد، تا طهارت باطن حاصل آید و بعضی به رای مهمله خوانده‌اند، پس شیخ ولی‌محمد به اثبات قرار داده و حاصل برآورده که این سزای آن‌کس است که آب جو یابد و بیرون جو هلاک شود و بترسد از جو و در او در نیاید، یعنی این سزای آن ناپاک است که مثل عیسی علیه السلام

---

۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط: ج ۳ ص ۲٦۸ «إِنَّ أَحَدَكُمْ لَنْ یمُوتَ حَتَّی یسْتَوْفِی رِزْقَهُ».

جوی بیابد و از دخول این جو بترسد و ملوث به حدث ماند، انتهی.

او بعد بودن «بمیرد» به رای مهمله این حاصل برآمدن از لفظ غیر می‌ماند و بعضی «نمیرد» به نفی خوانده‌اند و حاصل برآورده که این سزای آن‌کس است که مثل عیسی جوی صاف یابد و پیش او نمیرد و وجود خود را فنا نسازد و حیات جان از او نجوید و بی‌تعظیم حرفی در حضرت او گوید، انتهی. و حکم ولی‌محمد بر او به سهو وجهش ظاهر نمی‌شود و بر تقدیر بودن بمیرد به اثبات و به رای مهمله نیز این حاصل برمی‌آید به این وجه که این سزای آن‌کس است که همچو عیسی(ع) یابد و خود بمیرد و زنده به عشق نشود و حیات ابدی از او نگیرد و حصول این حیات ابدی بدون فنا، پیش وی حاصل نمی‌تواند شد. پس همان حاصل آید لیکن باقی ماند که «بمیرد» به رای مهمله مناسب لفظ جو نمی‌افتد و نیست مناسب مگر به زای معجمه./۲۳/

گر بداند قیمت آن جوی خر　　　　او به جای پا نهد در جوی سر

.....

او بیابد آن‌چنان پیغمبری　　　　میر آبی زندگانی پروری

چون نمیرد پیش او کز امر «کن»　　　　ای امیر آب ما را زنده کن

یعنی چگونه مرده و منقاد نشود پیش وی و از وی نگوید ای امیر آب ما را زنده کن به حیات جاودانی ابدی که از معرفت حاصل می‌شود.

هین سگ این نفس را زنده مخواه　　　　کاو عدوی جان توست از دیرگاه

.....

خاک بر سراستخوانی را که آن　　　　مانع این سگ بود از صید جان

در حدیث شریف واقع است: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک»[۱] عدوتر عدو تو آن نفس توست که در هر دو جنب توست.

سگ نه‌ای، بر استخوان چون عاشقی　　　　دیوچه‌وار از چه بر خون عاشقی

دیوچه حیوانی است بی‌استخوان که اگر او بر بدن انسان یا حیوان بچسبد خون بمکد و در هندی جوگ گویند و این است مراد اینجا اگرچه اطلاق او بر کرمی است که پارچه و چوب را می‌خورد و ضایع سازد و آن را در هندی دیوک گویند.

۱. بیهقی احمد بن حسین، الزهد الکبیر: ص۱۵۷

آن چه چشم است آنکه بینائیش نیست ز امتحانها جز که رسوائیش نیست

یعنی این چشم نیست که او را بینایی به اعتبار نیست و در حکم عدم است. این چشم برای آن است که مصنوعات دیده عبور کند به خال خود. چون عبور نکرد چشم وی در حکم عدم است.

سهو باشد ظنّها را گاه‌گاه این چه ظن است اینکه کور آمد ز راه

یعنی ظن سهو می‌کند و حکم ظنی را اعتبار نیست و این چه ظن است که کور آمده، گوید من از راه آمدم و راه می‌دانم. البته سزاوار نیست که اعتبار کرده شود.

هر کجا نوحه کنند آنجا نشین ز آنکه تو اولی‌تری اندر حنین

.....

گر ضریری کمتر است و تیزچشم گوشت‌پارش دان چه او را نیست چشم

مراد از ضریری آن‌کس است که حق را ندیده است کمتر به معنی قوی و سطبر. حاصل آنکه کور چشم دل است و معرفت ندارد، او پاره گوشت است و ایشان شیر نیست.

گر سخن گوید ز مو باریکتر آن سرش را ز آن سخن نبود خبر

خلاصه آن است که این کور دل سخن دقیق از صوفیان گرفته، می‌گوید و مستی دارد از قول خود که این را فهمیده‌ام، لیکن او را مفید نیست، بلکه شنونده اگر صوفی است، او از آن فایده می‌گیرد.

نوحه‌گر باشد مقلد در حدیث جز طمع نبود مراد آن خبیث

مراد از مقلد آن‌کس است که اقوال صوفیان گرفته، حرفها گوید و مستی کند و مقلدان مجتهدان در اعمال شرعیه به اخذ احکام شرعیه از مجتهدان عمل بر آن کند، که این کمال اوست. اکثر اولیا و نفس نفیس مولوی قدس اسرارهم در احکام عملیه مقلد مجتهدانند.

از محقق تا مقلد فرقهاست کاین چه داود است و آن دیگر صداست

.....

هین مشو غره بدان گفت حزین یار بر گاو است و گردون حنین

گردون سواری معروف است.

هم مقلد نیست محروم از ثواب نوحه‌گر را مزد باشد در حساب

یعنی مقلد اگر حرفهای اعتقاد و اخلاص وی کامل است، محروم از ثواب نخواهد بود و بر شرائط اخلاص بیت ثانی دلیل است.

سالها گوید خدا آن نانخواه   همچو خر مصحف کشد از بهر کاه

مأخوذ است از قول الله تعالی: «مَثَلُ اَلَّذِينَ حُمِّلُوا اَلتَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يحْمِلُوها كَمَثَلِ اَلْحِمارِ يحْمِلُ أَسْفاراً»(جمعه: ۵)؛ مثل آن کسی که بار کرده شده توریت را، بعد از آن نبرداشتند آن توریت را که بر توریت عمل کنند، مثل خر است که بار کرده شود اسفار را.

اشاره است به مضمون این آیت که در سی‌پارهٔ «قد سمع الله» در سورهٔ جمعه واقع شده: «كَمَثَلِ اَلْحِمارِ يحْمِلُ أَسْفاراً» (جمعه: ۵)تفسیر این آیت در دفتر اول در بیان آنکه حال خود و مستی خود پنهان باید داشت از جاهلان، تحریر یافته.

گر به دل درتافتی گفت لبش   دره ذره گشته بودی قالبش

.....

نام دیوی ره برد در ساحری   تو به نام حق پشیزی می‌بری

حاصل آنکه نام دیو را تأثیر است و راه ساحری از او گشاده می‌شود به غایتی که برای آن موضوع است، می‌رساند. پس نام الله تعالی که موضوع برای ایصال به سعادت است، البته خواهد برد و تو برای یک پشیز می‌بری و این عمل ضایع می‌کنی و در بعض نسخ لفظ «را» واقع است به جای لفظ «ره» و حاصل آنکه شخصی نام دیوی برد در ساحری و از نام حق احتیاط می‌کند و تو از ساحری خباثت زیاده داری، که به نام حق پشیز دنیا می‌خواهی و این معنی بر نسخهٔ اولی هم می‌تواند شد، یعنی نام دیو ره در ساحری می‌برد، نه نام حق و تو می‌خواهی که از نام حق به سوی پشیز دنیا ره بری. پس تو از ساحران اخبث شدی و این معنی اولی است از اول.

خاریدن روستایی شیر را در شب تاریک به ظنّ آنکه گاو است و جواب شیر:

روستایی شد در آخر بهر گاو   گاو را می‌جست شب آن کنجکاو

کنجکاو به کاف عربی کاونده کنج و گوشه و مراد تفحص‌کننده.

حق همی‌گوید که ای مغرور کور   نی ز نامم پاره پاره گشت طور

که لو انزلنا کتابا للجبل   لا تصدع ثم انقطع ثم ارتحل

اگر نازل کنیم کتاب برای کوه، البته پاره می‌شد، بعد آن منقطع شود و ارتحال کند از مکان و این مضمون این آیت است: «لَوْ أَنْزَلْنا هذَا اَلْقُرْآنَ عَلی جَبَلٍ لَرَأَيتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيةِ اَللّهِ» (حشر: ۲۱)؛ اگر نازل می‌کردیم این قرآن را بر کوه که کوه را فهم آن نمی‌دادیم و مکلف احکام به

آن می‌کردیم، هرآینه می‌دیدی تو آن کوه را ترسنده و ریخته شده از خوف الله تعالی. مراد از صوفی آن است که لباس صوفیان ساخته، اوقات به سر برده و شیخ افضل گفته که این صوفی تعهد بهیمه خویش نموده بود، صوفیان آن بهیمه را فروختند. مراد آن است که این صوفی تخریب بدن خود حواله نفس نگردد، خود متوجه بدان شد، لیکن ریا و عجب که ضایع‌کننده اعمال است از راه سلوک برد چنانکه صوفیان مرکب او از دست او ربودند و او را از سفر بازداشتند و این وجه از کلام مولوی قدس سره بعید می‌نماید و اولی آن بود که می‌گفت، لیکن چون او مقلد بود، تقلید او را از راه برد، چنانکه تقلید مرکبش از دست ضایع ساخت.

لا تصدع: هرآینه اینک بترکد باز پاره‌پاره شود، باز از جا رود./۲۴/

فروختن صوفیان بهیمهٔ صوفی مسافر را در وجه معاش:

آبکش داد و علف از دست خویش　　　نی چنان صوفی که ما گفتیم پیش

یعنی مثل آن صوفی نبود که خود متکفل مرکب نشود و شیخ ولی‌محمد گفته‌اند صوفی محقق بود مثل او نبود، بلکه مقلد او بود. این معنی بعید است، کما لا یخفی.

صوفیان درویش بودند و فقیر　　　کاد فقر ان یکن کفرا کبیر

.....

از سر تقصیر آن صوفی رمه　　　خرفروشی در گرفتند آن همه

یعنی به تقصیر خود آن، همه صوفیان خرفروشی اختیار کردند.

گر ضرورت هست مرداری مباح　　　بس فسادی کز ضرورت شد صلاح

یعنی صوفیان این تأویل کردند که در وقت ضرورت حرام، حلال می‌شود، چنانکه این آیت کریمه ناطق است: «فَمَنِ اُضْطُرَّ غَیرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَیهِ»(انعام: ۱۴۵)؛ پس کسی که مضطر شد به سوی میت، غیر آنکه بدون نفس باقی نمی‌ماند، پس گناه نیست بر تناول آن، به شرط آنکه غیر ظلم‌کننده باشد بر مضطر آخر، که میت او بگیرد و نه تجاوزکننده باشد از حد و خوردن که زیاده بر ابقای نفس خورد برای تلذذ و یا به حرص پس بر وی گناه نیست و این تأویل آنها ضعیف است، چنانکه ظاهر است.

چند از این صبر و از این سه روز چند　　　چند از این زنبیل و این دریوزه چند

.....

تخم باطل را از آن می‌کاشتند　　　کآن که آن جان نیست جان پنداشتند

این گمان که بود تخم باطل بود که آن را می‌کاشتند به سبب آن که بی‌جان را جان پنداشتند که این صوفیان جان نبودند، بلکه گرفتار نفس بودند، پس نفس خود را جان پنداشتند و ابقای آن فرض شناختند و حال آن بود که شرع، قتل این نفس فرمود و ایشان برای احیای این نفس این عمل باطل کردند.

لوت خوردند و سماع آغاز کرد　　　خانقه تا سقف شد پردود و گرد

ظاهر آن است که کرد با کاف عربی است و فاعل او مطرب است و اضمار بی‌ذکر مرجع در لغت فارسیه جائز است و بعضی لفظ «کرد» با کاف عربی است و فاعل او مطرب است و اضمار بی‌ذکر مرجع در لغت فارسیه جائز است و بعضی لفظ «کرد» با کاف فارسی به معنی «شد» گفته‌اند و آنچه که شیخ ولی‌محمد گمان برده که این بعض، «کرد» به کاف فارسی به معنی «شد» گفته و حکم به خطا کرده که لفظ «کرد» به معنی «شد» نیامده، از سهو این شیخ است.

دود مطبخ کرد آن پا کوفتن　　　ز اشتیاق و وجد جان آشوفتن

.....

دیر یابد صوفی آز از روزگار　　　ز آن سبب صوفی بود بسیار خوار

.....

جز مگر آن صوفی کز نور حق　　　سیر خورد او فارغ است از ننگ و دق

دق، گدایی و در بعض نسخ لج و دق شارحی گفته لج به معنی لجاج است و ظاهر آن است که لج از لجاجت است و در قاموس گفته: «فی فؤاده لجاجة ای خفقان از جوع» و مناسب همین است.

چون سماع آمد ز اول تا کران　　　مطرب آغازید یک ضرب گران

.....

زین حرارت پایکوبان تا سحر　　　کف‌زنان خر رفت و خر رفت ای پسر

حرارت ترانه و آوازی که از چند ساز و از چند حلق یک مرتبه برآید. شیخ عبد اللطیف گفته، امیر خسرو چند جا به این معنی آورده.

خادم آمد گفت صوفی خر کجاست　　　گفت خادم ریش بین جنگی بخاست

یعنی خادم گفت صوفی را که ریش خود را ببین و به این ریش این حماقت چیست و جنگ در

میان صوفی و خادم بخاست.

گفت پیغمبر که دستت هرچه برد　　　بایدش در عاقبت واپس سپرد

قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم: «علی الید ما اخذت حتی ترد».

گفت من مغلوب بودم، صوفیان　　　حمله آوردند و بودم نیم‌جان

.....

تو جگربندی میان گربکان　　　اندر اندازی و جویی ز آن نشان

جگربند عبارت از جگر و دل و شش./۲۹/

گفت آن را جمله می‌گفتند خوش　　　مر مرا هم ذوق آمد گفتنش

یعنی مرا ذوق گفتن به حسب ما بودن از معناش بی‌خبر.

مر مرا تقلیدشان بر باد داد　　　که دو صد لعنت بر آن تقلید باد

زیرا که در این تقلید عمل لسان بود بدون اخلاص دل و بدون حضور معناش در قلب.

عکس چندان باید از یاران خوش　　　که شوی از بخر بی‌عکس آبکش

یعنی عکس از کاملان باید و تقلید ایشان به تحقیق می‌رساند نه تقلید اصحاب زور.

تا نشد تحقیق از یاران مبر　　　از صدف مگسل نگشته قطره در

.....

گفت گیرم کز طمع قارون شوی　　　آخرالامر اندر این هامون شوی

ترازو گفت که اگر از طمع مال‌دار شوی، آخر زیر زمین بی‌مال خواهی رفت.

هر نبی می‌گفت با قوم از صفا　　　من نخواهم مزد پیغام از شما

مضمون این آیت است: «یا قَوْمِ لا أَسْئَلُکمْ عَلَیهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِی إِلاّ عَلَی اَلَّذِی فَطَرَنِی» (هود: ۵۱) این قول جمیع پیغمبران است: «من نمی‌خواهم از شما اجر بر تبلیغ رسالت و نیست اجر این تبلیغ مگر بر الله تعالی».

من دلیلم حق شما را مشتری　　　داد حق دلالیم هر دو سری

.....

چیست مزد کار من دیدار یار　　　گرچه خود بو بکر بخشد چل‌هزار

یعنی خلیفهٔ رسول الله ابو بکر صدیق اگرچه مال کثیر نثار آن سرور کردند، چنانکه آن سرور

صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «ما نفعنی مال احد ما نفعنی مال ابی بکر»[۱] لیکن آن مال اجر تبلیغ نبود، بلکه اجر تبلیغ بر الله است. ترجمه حدیث آن است که نفع نکرد مرا مال احدی آنچه نفع کرد مرا مال ابی بکر. و مال حضرت ابی بکر صدیق رضی الله عنه در اکثر جا به کار آن سرور آمد، چنانکه زمین مسجد نبوی آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم خرید کرده، مسجد ساخت و ثمن آن از مال حضرت ابی بکر صدیق ادا کرد و در صحیح بخاری مذکور است که آن سرور صلی الیه علیه و آله و سلم قدری مال از حضرت ابو بکر صدیق رضی الله عنه و از حضرت عمر(رض) طلبیده و حضرت ابو بکر صدیق تمام مال آورده نیاز کردند و حضرت عمر(رض) نصف مال خود. پس آن سرور پرسید از ابو بکر که برای اهل چه گذاشتی؟ عرض کرد: الله و رسول(ص) را، یعنی چیزی از مال نگذاشتم و از حضرت عمر(رض) پرسید که برای اهل چه گذاشتی؟ عرض کرد که نصف. فرمود در میان مرتبهٔ شما فرق است، آنچه در میان اعطای شما، لیکن این همه نیازات که بود اجر این نیازها بر الله تعالی است، که می‌فرماید: «إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ» (توبه: ۱۱۱). و اجر دلال بر مشتری است که بایع خود فروشندهٔ مال است، او را اجر چه خواهد داد. ترجمهٔ آیه این است: «به درستی که شرای کرد از مؤمنان انفس آنها را و اموال آنها را به عوض آنکه آنها را جنت است.

چل‌هزار او نباشد مزد من   کی بود شبه شبه در عدن

.....

هرکه را باشد طمع الکن شود   با طمع کی چشم و دل روشن شود

.....

جز مگر مستی که از حق پر بود   گرچه بدهی گنجها او حر بود

در اصطلاح صوفیه چنانکه در رسالهٔ قشیریه مسطور است، آن کس است که احتیاج به خلق نبرد و از خلق آزاد باشد و در عبدیت حق باشد علی الکمال و همین معنی مراد است و اینجا صاحب فتوحات قدس سره حریت را به معنی دیگر قرار داده، فرمودند در باب رابع عشر و مأتین که حریت عبارت است از ازالهٔ صفت عبد به صفت حق به این نمط که حق سمیع و بصیر عبد گردد، جمیع قوی عبد شود و عبد نبود عبارت مگر از این قوی و چون این قوی حق شدند و حق

---

۱. فسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفه و التاریخ، ج ۲ ص ۷۲۱

عبد نیست به وجهی، پس عبدیت این عبد در این حال زائل شد و حر شد، اگرچه عین او باقی است و اطلاق حریت اگرچه بر حق صحیح و متعارف نیست به جهت آنکه او سبحانه قائل عبدیت نیست، لیکن بر وی سبحانه صادق است و اطلاق شده است سلب عبدیت بدو، چون عبد متصف شد در این مرتبه به سلب عبدیت و عبد قبل وصول به این مرتبه عبد بود به جمیع وجوه، پس این سلب عبدیت در عبد حریت شد و احتمال دارد که مراد مولوی قدس سره همین معنی باشد، لیکن انسب آن است که مراد معنی اول باشد.

حکایت آن مفلس که در زندان می‌بود از بهر طمع لقمه

این حکایت برای تمثیل است مر این بیت را:

«یک حکایت گویمت بشنو به هوش   تا بدانی که طمع شد بند گوش»

چنانچه بند گوش کرد شد وقتی که مفلس را بر اشتر کرد سوار کرده کوچه به کوچه گردانیدند و طبل افلاس او را در هر کوچه و بازار زدند:

مفلس است و این ندارد هیچ چیز   قرض ندهد تا کسی او را پشیز

ظاهر و باطن ندارد حبه‌ای   مفلسی قلبی دغایی[1] دبه‌ای

وقتی که فرود آمد از اشتر کرد گفت منزلم دورست

«جورها کردم کم از اخراج‌گاه»

و جواب مفلس او را:

چرخ افلاسم شنید این پرطمع   تو نه بشنیدی به گوی ای بی‌لمع

گوش تو بر بودهست از طمع خام   پس طمع کر می‌کند کور ای غلام

زهره نی کس را که لقمه نان خورد   ز آنکه آن لقمه ربا کاوش برد

شیخ افضل گفته کاوش به کاف عربی به معنی کاویدن و مراد از این بیت آن است که هیچ کس را زهره نیست که یک لقمه نان خورد، زانکه آن لقمه با کاوش برد و تفحص کند که شما خوردید و در فرهنگ جهانگیری در فصل کاف عربی «کاو» را به معنی حرص و شره نگاشته و بر این تقدیر شین ضمیر مفعول خواهد بود، یعنی حرص او را سوی لقمه می‌برد، انتهی. آنچه که از

---

۱. در متن «و خالی» آمده است

فرهنگ جهانگیری نقل کرده، انسب‌تر است.

گر گریزی بر امید راحتی ز آن طرف هم پیشت آید آفتی

مقولهٔ مولوی است و خلاصه آنکه در این دار دنیا هیچ راحت بی‌رنج نیست.

هیچ گنجی بی‌دد و بی‌دام نیست جز به خلوتگاه حق آرام نیست

کنج زندان جهان ناگزیر نیست بی‌پا مرد و بی‌دق‌الحصیر

شیخ افضل گفته چون کسی نو خانه سازد و طعامی مهیا کند و مردم را دعوت نماید، آن را در عجم بوریا کوبی، در عرب دق الحصیر گویند و اینجا مراد محنت و مشقت است.

و الله از سوراخ موشی در روی مبتلای گربه چنگالی شوی

.....

آدمی را فربهی هست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال

در خیالاتش نماید ناخوشی می‌گدازد همچو موم از آتشی

این بیت در بیان احوالات خیال است. خلاصهٔ ابیات آن است که انسان در خوشی و ناخوشی تابع خیال است و شیخ ولی‌محمد از خیال خوش، خیال حق با مشاهده مراد داشته و از خیال بد، خیال اکوان که ماسوی‌الله‌اند بدون مشاهده حق در آن و این اراده انسب است با بیت آینده.

مار و کژدم مر تو را مونس بود کآن خیالات کیمیای مس بود

و ما بعد وی و ربط این بیت به ما قبل نیز می‌تواند شد که سابق ارشاد فرمودند که در خلوتگاه حق آرام است و در دنیا به هیچ وجه آرام نیست. الحال می‌فرمایند که خیال فربه می‌کند و خیال در رنج می‌اندازد./۳۰/

صبر شیرین از خیال خوش شده است کآن خیالات فرج پیش آمده‌ست

یعنی خیال حق و در مصائب صبر را شیرین می‌کند، که این خیال فرح پیش آرنده.

آن فرج آید ز ایمان در ضمیر ضعف ایمان ناامیدی و زحیر

صبر از ایمان بیابد سر کله حیث لا صبر فلا ایمان له

یعنی از ایمان صبر پیدا می‌شود و از ضعف ایمان، ناامیدی و رنج پیداست و در بیت ثانی می‌فرمایند که صبر از ایمان کمال یابد که مکنی است از یافتن سر کلاه را و جایی که صبر نیست، پس نیست ایمان او را، که صبر از لوازم ایمان است و می‌شاید که مراد ایمان کامل باشد به قرینهٔ

آنکه از بیت سابق مفهوم می‌شود که از ضعف ایمان رنج پدید آید و صبر حاصل نمی‌شود. پس کمال ایمان منافی بی‌صبری است و از انتفای صبر ایمان ضعیف می‌گردد.

گفت پیغمبر خداش ایمان نداد هرکه را صبری نباشد در نهاد

قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم: «من لا صبر له فلا ایمان له»[1] و مقصود نفی ایمان کامل است.

کاندر این یک شخص هر دو فعل هست گاه ماهی باشد او و گاه شست

نیم او مؤمن بود نیمش گبر نیم او حرص آوری نیمش صبر

گفت یزدانت فمنکم مؤمن باز منکم کافر گبر کهن

همچو گاوی نیمهٔ جلدش سیاه نیمهٔ دیگر سپید و همچو ماه

هرکه این نیمه ببیند رو کند هرکه آن نیمه ببیند که کند

بدانکه انسان کامل مظهر جامع است و مرکب از قوی است، در او قوت شیطانیه و ملکیه هر دواند و شخص مؤمن قوت شیطانیه خود را مغلوب ساخته و مخالفت امر آن قوت شیطانیه و وسوسهٔ آن کرده، ایمان آورد و مؤمن گشت به الهام قوت ملکیه و این شخص اگرچه مؤمن است، لیکن در وی یک قوت که شیطان راست کافر است. پس صحیح شد قول مولوی قدس سره که در این شخص هر دو فعل هست که بعضی اجزای وی که قوت ملکیه است، مؤمن است و بعضی اجزای وی که قوت شیطانیه است، کافر است، اگرچه آن شخص مؤمن است و قوت شیطانیه مقهور ساخته، مطیع او نشد و این آیهٔ کریمه را: «هُوَ اَلَّذِی خَلَقَکُمْ فَمِنْکُمْ کافِرٌ وَ مِنْکُمْ مُؤْمِنٌ وَ اَللّٰهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ» (التغابن: ۲) بر آن عمل فرمود که الله آن‌کس است که پیدا کرد شما را، بعض اجزای هر واحد از شما کافر است و بعض اجزای هر واحد از شما مؤمن و هر واحد از شما جامع این دو خبر است و الله بیناست که آن چیزها را که عمل می‌کند و می‌بیند شخص را که مطیع جزو کافر است و جزو کافر بر او قاهر است و اجزای مؤمنه را که قوای ملکیه‌اند مقهور ساخته و اطاعت جزو کافر که شیطان وی است کرده کفر ورزید و کافر شد و کسی را که مطیع جزو مؤمن است و جزو کافر که او را شیطان وی است، مقهور ساخته و الهام جزو مؤمن که قوای ملکیه‌اند، قبول کرده ایمان آورد و مؤمن شد و چون هر دو را می‌بیند، جزای مناسب به هر دو خواهد داد.

و این تفسیر مذکور به لسان اشاره است مر بطن آیه را و الا نه ظاهر آن است و مفسرین بر آنند

---

۱. طبری لالکایی، هبه الله بن حسن،شرح اصول اعتقاد اهل السنه والجماعه: ج ٤ ص ٩٢٤

که الله تعالی آن‌کس است که پیدا کرد شما را، پس بعض کسان از مجموع شما کافراند و بعض از شما مؤمن و الله تعالی به اعمال هر مؤمن و کافر بیناست.

از جمال یوسف اخوان بس نفور　　　لیک اندر دیدهٔ یعقوب(ع) نور

این بیت مربوط است به بیت سابق: «آن یکی در چشم تو باشد چو مار». اول بیان فرمود که اختلاف ناظران در نفرت و محبت گاهی به جهت آن است که هر دو وصف در مرئی موجودند. یکی وصف قبیح را در خیال کرده متنفر می‌شود و دیگری وصف حسن را خیال کرده، دوستی می‌ورزد. الحال بیان می‌سازد که وصف حسن شخص واحد در نظر بعضی قبیح می‌نماید به سبب خیال بد که بر او مستولی است و همان وصف را دیگری حسن می‌بیند، چنانکه هست به جهت خیال نیک که پاک است از دلش، چون حسن یوسف علیه السلام به نسبت نظر اخوان و به نسبت یعقوب(ع) و حاصل است تالی آنکه خیال بد که بر اخوان مستولی شد، سببش آن است که چشم دل بود، مفتوح نبود و کور بود.

چشم ظاهر سایهٔ آن چشم دان　　　هرچه آن بیند بگردد این بدان

یعنی این چشم بدنی سایهٔ چشم دل است. اگر چشم دل منور و گشاده شود که مرئیان خود را در ذات حق بیند و صفات حق بیند، این چشم هم منور است و خیال خوش پیدا می‌کند و امور را کما هی علیه می‌بیند و اگر چشم دل کور است، این چشم بدنی مثل چشم حیوانات است و منور نیست و حاصل بیت ثانی آنکه سایه اصل اگرچه فرع این اصل است، اما کجا اصل و کجا فرع. هرچه اصل می‌توان دید، لازم نیست که فرع بر دیدن آن قادر باشد. چشم دل حق را می‌بیند و چشم فرع نمی‌بیند.

شکایت اهل زندان پیش وکیل قاضی از دست مفلس

در زمان پیش آید آن دوزخ کلوا　　　حجتش اینکه خدا گفته کلوا

یعنی او حجت می‌آرد که امر حق است به خوردن در قول او سبحانه: «کلُوا وَ اِشْرَبُوا» (اعراف: ۳۱)؛ بخورید و آب نوشید و این وسوسه شیطان را ماند که خلاف ما هو علیه می‌نماید که مراد اکل به قدر حاجت است، چنانکه «لا تُسْرِفُوا» (اعراف ۳۱) که بعد وی مذکور است بر وی قرینه است. حضرت امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه گفته از جمله اسراف آن است که هرچه نفس طلبد خریده بخورد و مراد اکل حلال است، چنانکه الله تعالی می‌فرماید: «کلُوا مِمّا رَزَقَکمُ اَللّٰهُ حَلالاً طَیباً» (مائده: ۸۸)؛ بخورید از آن چیز که رزق داده شما را الله تعالی، درحالی‌که حلال طیب است.

چون مگس حاضر شود بر هر طعام　　　از وقاحت بی‌صلا و بی‌سلام

وقاحت به فتح واو، بی‌شرمی.

زین چنین قحط سه ساله داد داد ظل مولانا ابد پاینده باد

مراد از قحط سه سال قحط شدید است، به جهت آنکه قحط سه‌ساله شدید می‌باشد.

گفت قاضی خیز زین زندان برو سوی خانه مرده ریگ خویش شو

مرده ریگ در اصل میراث را که از مرده بازماند می‌گویند و مستعمل و زشتی و زبون است.

گفت خان مان من احسان توست همچو کافر جنتم زندان توست

در این مصراع اشارت است به حدیث شریف: «الدنیا جنت الکافر»[1] دنیا جنت است کافر را.

همچو ابلیسی که می گفت ای سلام رب انظرنی الی یوم القیام

اشاره است به آنکه الله تعالی می‌فرماید حکایت از شیطان «رَبِّ فَأَنْظِرْنِی إِلی یوْمِ یبْعَثُونَ» ای رب مهلت ده مرا تا روزی که مبعوث شوند.

گه به درویشی کنم تهدیدشان گه به زلف و خال بندم دیدشان

در این اشارت است به این آیه: «اَلشَّیطانُ یعِدُکمُ اَلْفَقْرَ وَ یأْمُرُکمْ بِالْفَحْشاءِ»(بقره: ۲٦۸)؛ شیطان وعده می‌کند شما را فقر را که اگر مال در راه خدا صرف کنی، محتاج گردی و امر می‌کند به فحشاء و از آن جمله طلب زلف و خال به وجه غیر شرعیه، بلکه به وجه شرعیه نیز اگر برای حظ نفس باشد به وجهی که در مراضات آن زلف و خال به ارتکاب محرمات باشد از احد ربعه او مثل آن.

یک سگ است و در هزاران می‌رود هرکه در وی رفت او آن می‌شود

و اما آنچه ولی‌محمد گفته که ابلیس نفس منطبقه است، بی‌اصل است و قول او هم مضطرب است. گاهی نفس را ابلیس می‌گوید و گاهی روح حیوانی را. بر یک وتیره او را قیام نیست و در انسان به یک قوتی است که آن حقیقت ابلیسیه است و امر به فحشاء می‌کند و این قوت عین آن روح ناری است و چون این دانستی، پس بدانکه ابلیس به موجود در خارج است و نیز از قوم انسان است و همچنین سائر جن و انس و همچنین ملائکه در خارج موجودند در عالم خود و در انسان قوی شده‌اند که انسان جامع است و اما قول به آنکه سوای قوای انسانیه این امور نیستند، پس فرود آمدن نصوص آیات و حدیث بر آن مشکل است و ملک و جن و ابلیس قبل وجود آدم(ع) نیز موجود بودند.

هرکه سردت کرد می‌دان کاو در اوست دیو پنهان گشته اندر زیر پوست

---

۱. عبدالله بن مبارک، الزهد: ص ۱۹۹.

آنکه سرد می‌کند تو را در راه حق، بدانکه در او شیطان است و دیو در وی پنهان است در زیرپوست او، این شیطان انس است و در این بیت دلالت بر آن است که شیطان انس در وی شیطان است که قوت شیطانیه است که او را سرد می‌کند از طلب حق و نیست این بیت را دلالت بر آنچه که گمان کرده شیخ ولی‌محمد که شیطان ورای انسان در خارج موجود نیست. هرچه هست در عالم انسانی است و نیست دلالت بر گمان دیگر، که شیطان عبارت از نفس منطبقه است و اول اگرچه منقول از شیخ محب الله است قدس سره، لیکن مفهوم نمی‌شود و تحقیقش آن است که ابلیس روحی است مخلوق از آتش، در عالم ارواح موجود است و صالح بخشد و تصور است به هر صورتی که خواهد متمثل می‌شود و همین حقیقت که روح ناری است در انسان قوت شده موجود است که انسان طبع جمیع حقایق است و اغوای ابلیس به دو وجه است: یکی آنکه آن روح انسی متحد شده متحقق است، چنانکه مولوی در بیت تالی بالا می‌فرمایند.

چون نیابد صورت آید در خیال   تا کشاند آن خیالت در وبال

یعنی چون او صورت نیابد که در او ظاهر شود، در خیال تو می‌آید و این خیال وسوسه می‌اندازد.

گه خیال آسیاء و باغ و راغ   گه خیال میغ و ماغ و لیغ و لاغ

راغ کشتزار و باغ سبزه و دامن کوه و میغ ابر و ماغ بخاری که در زمستان پیدا می‌شود که از آن نم افتد، در عربی آن را ضباب می‌گویند. لیغ، بددلی، لاغ، بازی.

تتمهٔ قصهٔ مفلس

گفت ایشان متهم باشند چون   می‌گریزند از تو می‌گریند خون

یعنی شهادت آن گواهان که فائدهٔ آن شهادت به آنها می‌رسد، مقبول نیست.

گفت قاضی کش بگردانید فاش   گرد شهر این مفلس است و بد معاش

.....

تا کسی نسبه نه بفروشد بدو   قرض ندهد هیچ‌کس او را طسو

.....

هرکه دعوی آردش اینجا به من   پیش زندانش نخواهم کرد من

.....

آدمی در حبس دنیا ز آن بود   تا بود کافلاس او ثابت شود

مراد از آدمی آن آدمی است که حیات دنیا را بر آخرت برگزیند، نه آن آدمی که کار آخرت را سرانجام دهد و حاصل بیت آن است که آدمی برگزینندهٔ دنیا سزاوار آن بود که نماندی و غارت شدی که متمرد است در راه مولای خود، لیکن در این حبس دنیا برای آن ماند اعمال برای آخرت می‌توان بجا آورد و اعمال نکرد، بعد از آن مقبوض شود یا آنکه افلاس آن در آخرت، ظاهر شود و از سود اخروی بازماند.

ور کنی او را بهانه آوری مفلس است او صرفه از وی کی بری

مراد از صرفه اینجا با حیله است، یعنی کسی از وی حیله نمی‌تواند برد، تا از شر او خلاص شود و یا مراد اکتساب است، یعنی نمی‌تواند کسی از او اکتساب منافع کند، که او مفلس است و صرفه را معانی بسیارند.

حاضر آوردند چون فتنه فروخت اشتر کردی که هیزم می‌فروخت

.....

گرد بیچاره بسی فریاد کرد هم موکل را به دانگی شاد کرد

.....

ده منادی کز بلند آوازیان ترک و کرد و رومیان و تازیان

یعنی منادیان صاحب السنة مختلف بودند، تا صاحب هر لغت بفهمد و بر هیچ احدی مخفی نماید.

ظاهر و باطن ندارد حبه‌ای مفلسی قلبی دغایی دبه‌ای

در قاموس گفته: «الدبه» بالضم حال و طریقه. شاید بر آن بنا کرده، شیخ افضل گفته یعنی مفلس و قلبی بود و دغایی دبه بود به اینکه در دبه او دغا بود و شیخ ولی‌محمد به فتح گفته و مرد دغا باز مراد داشته و شاید لفظ بالفتح جای یافته باشد و محمد رضا گفته که مراد «دابة الارض» است. اطلاق دابه بر دابة الارض معلوم نمی‌شود، مگر آنکه دابة الارض به صورت دنیا باشد. پس مستعار باشد برای دابة الارض، مع‌هذا مناسب مقام هم نیست و می‌تواند که «دبه» واحد دب باشد که به معنی سیه است و اینجا برای بسیارخوار مستعار باشد.

خوش دم است و او گلویش بس فراخ با شعار نودثار شاخ شاخ

خوش دم چرب زبان و فراخی گلو کنایه از فصاحت و این وصف مناسب خوش دمی است و یا کنایه است از بسیارخواری. پس اثبات صفت ذمیمه دیگر است و در حل مصراع ثانی شیخ افضل گفته، شعار جامهٔ زیرین را گویند و دثار جامه‌ای که بر شعار پوشیده شود و «نودثار» لفظ

مرکب است، صفت شعار و شاخ شاخ صفت شعار است که شعار او پاره پاره و دثار آن نو، تا دثار او دیده مردمان فریب خورند و با او معامله کنند و قرض دهند و در باطن او چیزی ندارد. پس بیان فریب است و غرض آنکه به ظاهر او غنی نماید و در حقیقت او مفلس است و ظاهر مطابق باطن است و این معنی مناسب ابیات سابقه و لاحقه است و اما آنچه میر نور الله گفته.

حاصل آنکه شعار او نو است و دثار او پاره‌پاره، تا مردمان را افلاس نمودار خود ساخته، چیزی تصدق و غیره بگیرد. پس حق است و آنچه شیخ افضل گفته مناسب ابیات سابقه و لاحقه نیست که در آن اثبات افلاس است و در این معنی اثبات غنای اوست.

حرف حکمت بر زبان ناحکیم — حله‌های عاریت دان ای سلیم

سلیم با گزیدهٔ مار، مستعار است مر مئونت العقل را که به این وجه که سم گزیدن نفس است مر موفت العقل را که مئوف ساخته و یا از سلیم، سلیم از عقل مراد باشد. پس عبارت از احمق است و مآل واحد است و بعضی گفته که مراد گزیدهٔ عشق است، مخاطب است به آن زخمی عشق تا در فریب نیفتد.

چون شبانه از شتر آمد به زیر — کرد گفتش منزلم دور است و دیر

.....

برنشستی اشترم را از پگاه — جو رها کردم کم از اخراج‌گاه

یعنی جور را گذاشتم که بها بیشتر دارد، کم از اخراج‌گاه چه می‌کنی و به قدر اخراج‌گاه باید داد.

چرخ افلاسم شنید ای پرطمع — تو نبشنیدی به گوش از بی‌لمع

...../۳۴/

هست بر سمع و بصر مهر خدا — در حجب بس صورت است و بر صدا

مصراع ثانی لف‌ونشر غیر مرتب است مصراع اول را و حاصل آنکه سمع مهر خداست که نمی‌شود صداها که در حجب‌اند و مقصود آنکه تجلیات به سبب این مهر بر بصر مستور است و کلام حق به سبب این ختم شنوده نمی‌شنود و این اشاره است به این آیه: «خَتَمَ اَللّٰهُ عَلی قُلُوبِهِمْ وَ عَلی سَمْعِهِمْ وَ عَلی أَبصارِهِمْ غِشاوَةٌ» (بقره: ۷)؛ مهر کرده است الله بر قلوب آنها که امر حق فهمند و بر سمع ایشان که کلام حق با قبول نمی‌شنوند و بر چشمهای آنها که تجلیات الهیه نمی‌بینند، پرده‌هاست و می‌شاید که مراد در کلام مولوی از سمع و بصر، سمع و بصر قلبی باشد

که شنیدن کلام حق و دیدن جمال حق در تجلیات تعلق به آن دارد و چون آیه بر آن محمول داشته شود به لسان اشاره باشد.

پس ختم قلب مانع از علم است و ختم بر سمع دل مانع از شنیدن کلام حق و چون غشاوة بر بصر دل مانع از مشاهده و تفسیر بطن این آیه به لسان اشاره دیگر است که در فتوحات به آن اشاره است، بلکه تصریح است که صدر این کلام قول الله تعالی: «إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يؤْمِنُونَ خَتَمَ اَللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ»(بقره: ٦)؛ الآية: به درستی که کسانی که مسطور ساختند تعینات خود را در ذات انذار و عدم انذار، برابر است بر ایشان که در لجهٔ مشاهدهٔ حق غرق‌اند و سر فرود نمی‌آرند از آن. آنها ایمان نخواهند آورد که ایمان را غیبت ضروری است. الله تعالی مهر کرده است بر دلهای ایشان، که غیر، راه نیابد به سوی قلوب ایشان و غیر را، اصلا جای نیست در قلوب ایشان و بر سمع ایشان، که هرگز کلام نمی‌شنوند و بر بصرهای ایشان، که غیر حق را نمی‌بینند و ایشان را در این مشاهده شیرینی است. پس این دو آیه بیان حال مستهلکین است و در آیهٔ سابقه حال متقیان است که حق را وقایه خود کرده‌اند و در رجوع اوصاف حمیده و خود را وقایه حق کردند در نسبت اوصاف ذمیمه و ایشان از استهلاک نزول نمودند و خلق را در عین حق می بینند و حق را در اعیان خلق و این گروه علمهای منادیان‌اند و افضل از مستهلکین، و الله اعلم باحوال خواص عباده.

آنچه او خواهد رساند او به چشم　　　از جمال و از کمال و از کرشم
و آنچه او خواهد رساند او به گوش　　　از سماع و از بشارت وز خروش
گرچه تو هستی کنون غافل از آن　　　وقت حاجت حق کند آن را عیان

خلاصه آنکه بصر از خود نمی‌تواند دید، گوش نمی‌تواند شنید از خود، بلکه آنچه حق خواهد می‌بیناند و آنچه خواهد می‌شنواند از جمال خود و کلام خود که بشارت است و تو از این جمال و کلام غفلت داری، لیکن او سبحانه آن را وقت حاجت بر تو ظاهر سازد و وقت حاجت و وقت کمال طلب است با عشق با وجود مجاهده بر طریقهٔ شرعیه و چون نفس مقهور شد و طلب کامل آن زمان دید و شنید پیدا آید.

گفت پیغمبر که یزدان مجید　　　از پی هر درد درمان آفرید

قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «ما انزل الله داء الا و قد انزل له دواء»[1] نه نازل کرد الله تعالی هیچ مرضی را مگر آنکه نازل کرد دوای آن را و این حدیث اگرچه به ظاهر در مرض جسمانی نازل است به اشارت ارشاد می‌کند که درد عشق متحقق نمی‌شود مگر آنکه او سبحانه دوای آنکه رؤیت است و سماع بشارت نیز متحقق می‌سازد.

کون پرچاره‌ست و هیچت چاره نی　　　تا که نگشاید خدایت روزنی

چون در ابیات سابقه اثبات فرمودند آنکه اگرچه دای عشق را دوایی نیست، لیکن بی‌فرمانی او نمی‌رسد. الحال می‌فرماید که کون یعنی عالم مملو از چاره و دواست و آن چاره ذات حق است که در اکوان ظاهر شده است. اما تو را چاره نیست تا آن را بیابی تا که الله تعالی برای تو روزن در دل بگشاید یا به چشم بصیرت مشاهده کرده آید ذات را.

چشم را ای چاره‌جو در لا مکان　　　هین بنه چون چشم کشته سوی جان

مراد از چشم، چشم دل است و حاصل آنکه متوجه به دل باش به سوی لا مکان که در آن ذات حق است، یعنی متوجه به ذات حق باش، چنان‌که گه متوجه سوی جان است و در حدیث شریف مروی مسلم واقع است:

«اذا خرج الروح تبعه بصره»[2] وقتی که روح خارج می‌شود تابع می‌شود بصر روح را. یعنی بصر توجه به سوی روح می‌نماید، کذا قال الشراح و شیخ افضل گفته که بر این تقدیر تخصیص گشته را فایده ظاهر نمی‌شود که حدیث عام است، پس می‌بایست که لفظ مرده می‌بود مقام کشته. مورد حدیث نیز کشته نیست که مسلم روایت کرد که آمد رسول صلی الله علیه و آله و سلم برای سلمه که بصر او باز مانده بود، چنانکه محتضر را می‌باشد، پس فروخوابانید چشمهای او را و فرمود:

«اذا خرج الروح تبعه البصر» و شیخ افضل از کشته، مجروح به جراحت شدیده مراد داشته و حاصل تمثیل برآورده: چنانکه مجروح به سوی جان متوجه می‌شود و چاره از آن جوید و چاره جستن مجروح از جان وجهش ظاهر نمی‌شود و نیست مجروح را توجه به سوی جان مگر اینکه باقی ماند در جسد تا برون می‌شود و موت عارض می‌شود و تمثیل به این وجه مناسب نمی‌افتد و تقریر اول اقرب است و شیخ ولی‌محمد گفته که در تمثیل نگریستن به سوی جان اشاره است به

---

۱. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه: ج ۵ ص ۱۱٦: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً، إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ دَوَاءً».

۲. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ۲ ص ٦٣٤: إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ الْبَصَرُ.

آنکه ذات واحد که لامکانی است مظهرش همین جان است که حقیقت انسانیه است که جمیع کائنات از او پیدا شده است. پس در مشاهدهٔ جان و حقیقت خود مستغرق شود و جمیع کائنات را حقیقت خود نباشد، تا شهود وحدت ذات حق روی دهد، ای توجه سوی حقیقت انسانیه که آن ذات مستجمع جمیع اوصاف است اجمالا، که آن تعین اول است و یا تفصیلا که آن تعین ثانی است، اگرچه به طریق چند است مر سلوک را، لیکن دلالت این تمثیل بر آن منکشف نیست، بلکه در این بیت طریق به وجه سوی ذات حق مبین است و اگر از لا مکان همان تعین اول یا ثانی که حقیقت انسانیه عبارت از آن است مراد باشد، پس عبارت دال بر آن بالمطابقه است و تمثیل نگریستن کشته سوی جان را دخل نیست در این دلالت.

این جهان از بی‌جهت پیدا شدەست　　　　که ز بی‌جایی جهان را جا شدەست

حاصل آنکه این جهان که هست در روی لا مکانی ظاهر است. پس توجه به سوی لا مکان که ظاهر در اوست در این کائنات می‌تواند شد، این مکائنات حجاب از آن نمی‌تواند شد.

باز گرد از هست سوی نیستی　　　　گر تو از جان طالب مولاستی

مراد از هست این وجود تو که در وهم می آید که وجود مستقبل است به این وجود حق، مولوی قدس سره می‌فرمایند که از این هستی موهوم خود بازگرد به سوی نیستی و بدان که تو در جسد حقیقت خود بویی از وجود نشنیده‌ای و نیست مگر وجود حق را، پس باید که وجود را فنا سازی و چون وجود خود را فنا ساختی، باقی به بقای حق خواهی شد و این عدم که فنای هستی موهوم است، جای دخل نیست و از او بقاء بالله که آن وجود است بالحقیقت حاصل می‌شود از وی رمید آن مناسب نیست و این وجود موهوم جای حرج است که موهوم محض است که واقفیت ندارد و شیخ ولی‌محمد گفته که مراد از نیستی ذات حق است که معقول محض است و در خارج وجود ندارد. پس او سبحانه که نفس وجود است، معدوم است و مؤثر است در عالم و این قول باطل و لا طائل است و ذات حق سبحانه، موجود حقیقی است به وجودی که عین ذات حق است و آنچه موجود ممکن می‌نماید، شئون حق‌اند و موجود نیستند در حد ذات خود، بلکه موجود حق ظاهر است و این مظاهر مظهر وجودند و از این سبب این‌ها را موجود باید گفت و انکار وجود ذات حق اگر به تأویل به سوی معنی دیگر نباشد، کفر صریح است، اعاذ بالله من ذلک.

و شیخ ولی‌محمد انکار وجود روح در خارج هم کرده و استدلال کرده به قول شیخ اکبر قدس

سره که ما سوی الله را از بسائط وجود نیست در خارج و این قول وی نیز باطل است و آنچه از کلام شیخ اکبر قدس سره لازم می‌آید، آن است که ارواح مرکبند، نه آنکه موجود نیست و این حق است که تمام عالم امکان از موجودات ممکنه روح ترکیبی است و در دفتر اول گذشته بیان آن و نیز باید دانست که خطاب بالذات در این دو بیت به آن‌کس است که مئوف الاستعداد نباشد، که او را ابتدا به این خطاب مفید است، اگرچه خطاب عام است به ظاهر که خطاب به احکام هادیه عام می‌باشد، اگرچه ممتنع بعض باشند و حجت بر دیگران باشد و محمد رضا مخاطب به این خطاب آن‌کس را گفته که مهر حق بر سمع و بصر وی است و غشاوه میل به جانب هستی را گفته و حاصل برآورده که این غشاوهٔ هستی برکن و لذت عدم بگیر. این نیز می‌تواند شد که این غشاوه را چاک کردن ممکن است و این بر تقدیری راست است که قول وی قدس سره: «هست بر سمع و بصر مهر خدا» اشاره به سوی آیه نباشد: «خَتَمَ اَللّٰهُ عَلی قُلُوبِهِمْ وَ عَلی سَمْعِهِمْ وَ عَلی أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ»(بقره: ۷) و الا نه بر کسانی که این ختم است مئوف الاستعدادند و این خطاب به آنها بالخصوص مناسب نمی‌افتد، اگرچه جائز است که ابو جهل با وجود این ختم مخاطب به ایمان و دیگر احکام بود.

کارگاه صنع حق چون نیستی است　　　جز معطل در جهان هست کیست

حاصل آنکه کارگاه صنع صانع در هستی است، یعنی چیزی که نیست و بوی وجود نشمیده است، در آن صنع صانع ظاهر می‌شود و اعیان ممکنات اند که بوی وجود شمیده در این صنع صانع ظاهر می شود که وجود حق در او ظاهر می‌شود و احکام و لوازم او بر او مرتب می‌شود و کسی نیست که خود را موجود داند سوای معطل که وجود صانع را منکر است و حاصل آنکه قائل هستی ممکنات و هستی حق به منزلهٔ معطل است فی المناجات وجه مناسبت این مناسبت آن است که چون در ابیات سابقه امر فرمودند به گردیدن سوی نیستی خود و فانی دانستن خود را به بقای حق بقا یابد و این در ید اوست سبحانه، لاجرم به مناجات مشغول شد، اول به طلب مغفرت جرم برای ارشاد آن تا که ننگ جرم زائل نشود به فنا و بقا نرسد و برای ارشاد ادب در دعا و به طلب توفیق یافتن به آن سخنان که موجب اجابت گردد و ثانیا به مطلوب پرداخت به قول خود.

فی المناجات

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن　　　مصلحی تو ای تو سلطان سخن

یعنی اگر خطا رفت که خود را موجود دانستم، تو اصلاح آن بکن که ما را از این هستی فانی

سازد، باقی به بقای خود گردان و تو کیمیا داری و تبدیل می‌توانی کرد.

محمد رضا گفته که چون خروج از حس قیودات و مغالطات بی‌توفیق حق سبحانه نمی‌تواند شد، دست به دعا برداشت و قول شیخ ولی‌محمد که در هیچ یکی از ابیات مناجات طلب این مطلوب نیست، بر او وارد نیست که احتمال است که از جرم درست اول همان جنس در قیود و مغالطات وجودیه مراد باشد و معنی قول وی قدس سره که: «گر خطا کردیم اصلاحش تو کن» آن باشد که این خطا که احتباس در قیود و مغالطات وجودیه است، اگر رفته باشد تو اصلاح آن کن، که از این احتباس برآر.

پس قول محمد رضا هم وجه وجیه است و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که ایراد مناجات نظر به همان است که در ما سبق اطلاق نیستی و عدم بر حضرت وجود فرمودند و این نکتهٔ باریک را که موجب انکار بعض و لغزش بعض بود، بر خاص و عام ظاهر نمودند، باطل است و بنای آن بر باطل و حاشا که مولوی قدس سره اطلاق هستی و عدم بر ذات پاک کنند و قول به آنکه وجود که مصداق موجود به است، به هستی موصوف است، صادر نشود مگر از منوف العقل و اگر در آن تأویل نباشد، کفر صریح است و بر فاسد خود بنا کرده در شرح قدس سره که: «گر خطا کردیم اصلاحش بکن» گفته، یعنی در اظهار عدمیت وجود اگر خطایی رفته باشد و موجب لغزش و یا انکار مردمان شده باشد، تو آن را اصلاح بکن، که در گوش معتقدان پست عقل و منکران مست جهل آن سخن دیگرگون نیاید، تا لغزش و انکار نیفتد و تو می‌دانی که این بنا بر باطل است و معنی جان است که سابق گفته شده به دو وجه.

هرچه محسوس است او رد می‌کند   و آنچه ناپیداست مسند می‌کند

یعنی التفات سوی محسوس نمی‌کند و آنچه که غیر محسوس است، ناپیداست نزد حس آن را مستند خود می‌گرداند و به سوی آن متوجه می‌شود و یا به چشم قلب مشاهدهٔ آن کند و آن ذات حق که در محالی کونیه مشهود شود و شیخ ولی‌محمد گفته مراد آن است که مراد جز تجلیات روحانیه نیست و یا تجلیات ذاتیه او را صور و معانی است و این اگرچه می‌تواند که مراد باشد، لیکن او سابق، وجود روح را در خارج انکار کرده، پس تجلیات روحانیه بدون صورت چگونه صورت پذیرد.

عشق او پیدا و معشوقش نهان   یار بیرون فتنهٔ او در جهان

یعنی عشق ذات حق که نزد حس نیست، ظاهر است و معشوق که ذات است نهان در پرده‌های تعینات.

هین رها کن عشقهای صورتی　　　　نیست بر صورت نه بر روی ستی

یعنی رها کن عشقهای صورت، چنانکه مردمان بر صورت جمیله عاشق می‌شوند و این عشق صور در حقیقت عشق بر صورت نیست، نه بر روی زن از قبیل عطف خاص بر عام است، بلکه در حقیقت این عشق بر حق است که ظاهر شده است در این مظهر به اسم جمیل، خواه عشق این جهان محسوس باشد، خواه عشق آن جهان غیر محسوس، بلکه همه عشقها بر حق ظاهر است، نه بر مظهر اگرچه عشق‌کننده در غلط افتاده است، که خیال می‌کند که من عاشق این صورتم و چون معشوق در حقیقت ذات او سبحانه است، پس عشق بر او باید ورزید و عشق متعین بما هو متعین نباید کرد، که این جز جهل مرکب نیست، پس طلب او باید کرد معرّی از خصوص تعین و این ارشاد مثل آن ارشاد است که رسل فرمودند: «اعبدوا الله ما لکم من اله غیره»(اعراف: ۵۹)؛ عبادت کنید الله را که نیست هیچ یکی از اله غیر وی. حاصل آنکه عبادت الهیه خود بگذارید که در حقیقت اله نیست مگر ذات حق، پس او را عبادت کنید و این خصوص تعینات را از میان بردارید و این جهل مرکب است که اله خود را معبود می‌دانید و معشوقیت مثل معبودیت است از خصائص او سبحانه و کسی که معشوق غیر او را می‌داند در جهل مرکب است، چنانکه کسی که معبود غیر حق داند، از جهل مرکب است. پس لازم است که بر معشوق حقیقی عشق کنید نه بر صور که اصلاً معشوقیت ندارد، چنانکه لازم است که عبادت معشوق حقیقی کنید نه تصور که معبود بودن آنها ممکن نیست و در بعض نسخ «این» بجای «هین» واقع شده به لفظ: «این رها کن عشقهای صور نیست»

در معنی آن است که رها کن این عشقهای صوری را و برای شعر فعل را متوسط میان اسم اشاره و مشارالیه آوردند. پس حاصل واحد است و محمد رضا بر این نسخه گفته یعنی این بحث را که بعضی امور محسوسه را رد کرده‌اند بگذار بجای وی و اگر نیک تأمل رود، عشقهای صوری و مجازی نیز رو به عالم غیب دارد، لیکن عاشق صورت از دریافت این معنی غافل است، پس این چند بیت به طبق تازیانه است بر گرفتاران عشق صورت، تا از این عشق راهی به عشق حقیقت پیدا کنند و شیخ ولی‌محمد گفته که این غلط است، زیرا که از این تقریر مستفاد می‌شود که مقصود تخطئهٔ ردکنندگان محسوس است و اگر نیک تأمل کردندی، ترک محسوس نکردندی، بلکه عشق محسوس را عین عشق حقیقت شمردندی و این غلط است، بلکه تارکان محسوس و تارکان عشق صورت بر عین صورت غرض آنکه محمد رضا معنی رد کردن

محسوس و ترک عشق صورت نفهمیده است، انتهی و این شیء عجیب است کسی که عشق صورت عین عشق حق داند، پس او مشاهد حق است در صورت، پس او عاشق ظاهر است نه عاشق صورت و مولوی به ترک عشق صورت امر می‌کند نه به ترک عشق حق یا مشاهده در صورت و ولی‌محمد گفته تفصیل به این وجه می‌کند که ترک صورت به چهار وجه است: یکی آنکه صورت را غیر حق دانسته، ترک کند، چنانکه زهاد از محجوبان ترک می‌کنند و دوم ترک صورت/۳۱/ بما انه که صورت است، کند نه از آن جهت که عین عیب است و این صاحب تجلی صوری است، سوم نظر عاشق بر تجلی در آئینه روح باشد، چهارم آنکه مطلوب عاشق جز تجلی ذاتی نباشد. در این دو قسمت اخیر اصلا التفات به صورت نیست، پس از ترک صورت و رد محسوس همین دو قسم اخیر است و مقصود محمد رضا نیست مگر قسم اول، که صورت را عاری از حقیقت داند، انتهی. و پوشیده نیست بر کس که اگر در بیت سابق از رد صورت این مراد گیرند می‌تواند شد که لفظ را نوع دلالت است بر آن، لیکن در این بیت این احتمال نیست که در این بیت امر به رد صورت نیست، بلکه امر به ترک عشق صورت است و پیدا کردن عشق حق است و ارشاد به آن است که عشق صورت در حقیقت عشق صورت نیست، بلکه عشق حق است، ظاهر در صورت است، چون عشق حق پیدا شد.

پس در هر محلی که تجلی نماید این عاشق مشاهده کند، پس رد محسوس با وجود بودن تجلی حق که محبوب اوست، معنی ندارد. آری طلب مشاهده در خصوص و مقتصر بودن بر آن نقص عشق است. پس چنانکه اقتصار مجلی بر صورت نقص است، همچنین اقتصار مجلی روح، نقص عشق است، پس اقتصار بر مجلی صورت و اقتصار بر مجلی و روح هر دو مساویند در بودن نقصان عشق، لهذا گفته شد که مقصود مولوی آن است که عشق صورت را باید گذاشت و در هر مجلی باید دید و در اینجا ظاهر شد که مقصود در بیت بالا رد خصوص محسوس است، نه آنکه در محسوسات اصلا نبیند، پس حق همان است که سابق گفته شد، اگرچه تقریر محمد رضا می‌تواند شد.

آنچه معشوق است صورت نیست آن　　　خواه عشق این جهان خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای　　　چون برون شد جان چرایش هشته‌ای

یعنی این عشق اگر در حقیقت بر صورت بودی، پس صورتی که بر وی عاشق شده‌ای، بعد

مردن هم باقی است. پس چرا او را بعد بیرون شدن جان می‌گذاری؟ صورتش همان صورت است که به وقت حیات بود، ای عاشق صورت این سیری از معشوق به چه رو آید؟ پس معلوم شد که تو در جهل مرکب بودی، که این صورت معشوق نبود، بلکه آنچه که ظاهر شود در او به وصف جمال در وقت تعلق جان. الحال به وصف جمال ظاهر نماید، پس عشق تو هم رفت و تو از این دقیقه غافلی، پس باید که عشق صورت رها کنی و عاشق حق باشی.

صورتش برخاست این سیری ز چیست　　　عاشقا واجو که معشوق تو کیست

آنچه محسوس است گر معشوقه هست　　　عاشقستی هرکه او را حس هست

استدلال است به وجه دیگر که اگر این صورت محسوسه معشوقه بودی، پس هر صاحب حس بر آن عاشق شدی، که هر صاحب او را می‌بیند. پس معلوم شد که معشوق چیزی دیگر است که ظاهر است به وصف جمال. پس کسی که جمال عارض دریافت، او عاشق شد، اگرچه از جهل مرکب می‌داند که این جمال صورت است.

چون وفا آن عشق افزون می‌کند　　　کی وفا صورت دگرگون می‌کند

حاصل آنکه خاصهٔ عشق آن است که وفا را زیاده کند و اینجا وفای صورت را دگرگون چگونه کرد که وفا باقی نماند. پس معلوم شد که این عشق بر صورت نبود و بعضی از «وفا» وفای معشوق گرفته‌اند و حاصل برآوردند که وفای معشوق عشق را زیاده می‌کند و صورتش در حال وفاداری و بی‌وفایی یکسان است. پس معلوم شد که موجب امر معنوی است که در پردهٔ صورت است و رکاکت این تقریر ظاهر است.

پرتو خورشید بر دیوار تافت　　　تابش عاریتی دیوار یافت

حاصل آنکه پرتو جمال حق بر این صورت تافت به سبب آن این صورت جمیل نمودار شد. پس جمال در صورت عارض است، بر این دل نباید بست.

بر کلوخی دل چه ای سلیم　　　واطلب اصلی که باشد او مقیم

مراد از کلوخ صورت است و از سلیم، احمق. به طریقی که بیان آن گذشت و یا آنکه عشق صورت را به مار تشبیه داده شد و سلیم که موضوع به مار از گیرندهٔ مار است بر گزندهٔ عشق صورت استعمال کرده شد.

ای که تو هم عاشقی بر عقل خویش　　　خویش بر صورت‌پرستان دیده پیش

پس کسانند که صور جمیله را بینند و عشق بر آن ورزند و استدلال می‌کنند بر اینکه جمال حق که خالق این صورت جمیله است، چگونه است. چونکه در مخلوق خود این قدر جمال عطا فرمود، پس جمال خالق البته افزون خواهد بود و این استدلال این کسان خود ها را می‌دانند که عاشق اصل این صورت هستیم و افضل هستیم از عاشقان دیگر مر صورت را.

پس مولوی قدس سره این‌ها را هدایت می‌فرمایند: ای که تو هم عاشق شده‌ای بر اصل خویش، با عشق این صورت به زعم خود و خویش را بر صورت‌پرستان دیگر بیش دیده‌ای، پس بدانکه این پرتو عقل است که بر حس تو تافته، که از عقل تو این قدر معرفت رسیده است به حس تو، این هم عاریت است، چون رنگ ذهب بر حس، بلکه این عشق بر مظهر است، نه ظاهر، پس تو را باید که عاشق شوی بر حق ظاهر و خصوصیت مظاهر را ملقی سازی و عشق خصوص مظهر ترک کنی، تا مشاهدهٔ ظاهر در هر مظهر شود و تجلی او را در هر مظهر رو دهد و بر این تقدیر خطاب در این بیت به عاشق صورت است و مفید به حال صورت، چنانکه در ابیات سابقه بود و شیخ ولی‌محمد گفته که این خطاب به صاحب تجلی صوری است، که مشاهدهٔ حقیقت در عالم صورت می‌کند، چنانکه در ابیات سابقه بود.

و شیخ ولی‌محمد گفته که این خطاب به صاحب تجلی صوری است که مشاهدهٔ حقیقت در آینهٔ صورت می‌کند. یعنی تو در شغل به مظاهر صوری گمان می‌بری، که من عاشق صورت نیستم، عاشق اصلم و مشاهدهٔ حقیقت می‌کنم در صورت و خود را از صورت‌پرستان ممتاز می‌دانی، این ملاحظهٔ حقیقت و معنی از پرتو عقل و دل است، پرتو عاریت است و مقصود بالتبع افتاده، چه ادراک حقیقت و معنی، کار عقل و بصیرت است، نه از بصر که از بصر نیاید جز ادراک صورت و جمالی که در صورت ظاهر است، چون تعلق مدرک بصر بر تو غالب است، صورت و جمال صورت مقصود بالذات بود و حقیقت معنی مقصود بالتبع. پس تو هم عاشق صورت هستی و هم عاشق اصل. عشق اصل نداری مگر بالتبع و این نقصان است و اگر بالذات عاشق حقیقت می‌بودی، محتاج دیدن صورت جمیله، بلکه مطلق صورت نمی‌گشتی و در مظاهر روحانی مشاهدهٔ جمال معنی می‌کردی، انتهی. بدانکه صاحب تجلی صوری آن است که مشاهدهٔ حق در صور می‌کند، او صاحب مشاهدة الله است، او عاشق صورت نیست اصلا و ارادهٔ این لفظ از مولوی قدس سره بعید می‌نماید که این مشاهدهٔ پرتو عقل نیست اصلا، که عقل را اصلا در مشاهدهٔ

حق در صور راه نیست. لهذا این شارح لفظ دل زیاده می‌کند و کلام مولوی قدس سره را بر آن دلالت نیست و این مشاهدهٔ حق به چشم دل است، نه به چشم سر. پس این مشاهده پرتو چیزی نیست و پرتو گفتن آن زمان صحیح می‌شد که این مشاهده چشم را بود. پس آن زمان این گفتن صحیح می‌بود که این پرتو چیزی دیگر است و اینکه گفته که صاحب تجلی صوری را به صورت و جمال صورت مقصود بالذات است، غلط است، بلکه صورت نزد وی حرارت است و رؤیت حرارت مقصود بالذات نمی‌تواند شد، بلکه مقصود بالذات رؤیت مرئی است و مرآت وسیله است و مقصود بالتبع، بلکه مرآت مرئی نیست اصلا و نیست مرئی مگر آنچه در مرآت دیده می‌شود و آنچه که این شارح گفته که اگر عاشق حقیقت می‌بود، محتاج صورت نمی‌بود، غلط است، که مشاهده در صورت نوعی از مشاهده است که بدون آن میسر نمی‌شود، بلکه مشاهده در بعضی صور، اعلی مشاهدات است، چنانکه در نساء فروجات وقت جماع، مشاهدهٔ اعلی مشاهدات است و این مشاهده در غیر نساء متصور نیست، لهذا محتاج به صور نساء است در این مشاهده و آنچه ناطق است کلام به آنکه اگر او عاشق حقیقت بودی در مظاهر روحانی، مشاهدهٔ جمال معنی می‌کردی، پس در کلام مولوی دلالت بر آن نیست اصلا و او اگر قصر اراده کرده بر مشاهده بر جمال مظاهر روحانی، چنانکه مشیر است به آن تقریرات وی، پس این غلط است که اقتصار در مظاهر تنزیه و ترک مظاهر تشبیه، چنانکه شیخ اکبر قدس سره فرموده‌اند نقصان عظیم است و اگر اراده کرده که در مظاهر روحانیه هم مشاهده می‌کرد، چنانکه در مظاهر صور مشاهیر می‌کند، صاحب تجلی صوری هر دو مشاهده می‌کند و یکی مشاهده منافی مشاهدهٔ دیگر نمی‌تواند شد.

و اگر این شارح مخاطب آن‌کس را می‌گرداند که مشاهده در صورت کند و مقتضی مقتصر بر آن باشد و حکم بر نقصان آن می‌کرد، صحت می‌داشت فی نفسه. اگرچه این کلام مولوی را بر آن دلالت نیست، چنانکه از مولوی منقول است انکار بر شیخ اوحد الدین کرمانی کاش اگر می‌گردی و می‌گذشتی یعنی بر آن مقتصر نبودی، بهتر بودی، و لیکن اقتصار بر مشاهده در مظاهر روحانیه هم نشاید، زیرا که این اقتصار مانع است از مشاهدهٔ تشبیه که بدون مشاهده در صور ممکن نیست و بعد این کلام گفته که مشاهدهٔ حقیقت در مرآت صورت نقصانی دیگر دارد و آن، آن است که وجود کونی عاشق در تجلی صوری فنا نمی‌یابد به خلاف تجلی در مظاهر روحانیه و

به خلاف تجلی ذاتی که ورای پردهٔ صوری و معنوی است که در آن هر دو فنای وجود امکانی است و تأیید آورده به قول شیخ فخر الدین عراقی قدس سره در لمعه هشتم از لمعات: محبوب ما در آینهٔ صورت رخ می‌نماید و یا در آینهٔ معنی ماورای صورت و معنی اگر جمال را در نظر محب در کسوت صورت جلوه دهد، محب از شهود لذت تواند یافت و از ملاحظه قوت خواهد خورد. اگر جلال او از درون پردهٔ عالم معنی بر عالم ارواح تاختن آرد محب را چنان از او بماند که از او نه رسم ماند و نه اسم، اینجا محب نه لذت شهود یابد و نه ذوق شهود شناسد و اگر محبوب حجاب صورت و معنی از پیش جلال و جمال برافکند سکوت ذات بی‌حجاب صورت و معنی اینجا با محب همه این گوید که:

در شهر بگوی یا تو باشی یا من　　　کآشفته بود کار ولایت به دو تن

و از این کلام شیخ ولی‌محمد تأیید گرفته، گفته پس دریافتی که کمال در فنا فی الله و بقا بالله است، در این نیست مگر در تجلی معنوی و ذاتی و در تجلی صوری وجود کونی هنوز باقی است، پس از وصال محبوب برخوردار نیست و نصیب او جز جدایی یار نه و صاحب تجلی ذاتی و معنوی چون از وجود خودپرست بدو پیوست، انتهی. بدانکه عارف ولی الله که در سیر کامل می‌باشد فانی فی الله شده، به بقا بعد الفنا متصف می‌باشد و بعد این، این عارف حق را در مظاهر کونیه مشاهده می‌کند و بعضی از آنها، آنهایند که در مظاهر صور مشاهده می‌کنند و ایشان اصحاب تجلی صوری‌اند و مشاهده در صور نقصان نیست، مگر آنکه مقتصر باشد بر صورت جمیله.

پس این اقتصار نقصان است، نه آنکه مشاهده در صورت نقصان است و در کلام سابق گذشته، در دفتر اول بیان آن رفته که مشاهدهٔ حق سبحانه در مظهر آن کامل است و این مشاهده در صورت است و محبوب بود به سوی اعرف العارفین سید عالم صلوات الله و سلامه علیه و آله و اصحابه و این مشاهدهٔ کامله در مرد و زن مشروط است به نکاح حلال و اما رؤیت غیر شرعیه، پس مبطل مشاهده است و از این جهت عارف مقید به نظارهٔ منکوحه یا امت می‌باشد و این تقیید نقصان نیست، بلکه کمال است و نیست مذموم مگر تقیید به صورت خاص بلا مواجب شرعیه، به قول مولوی قدّس سرّه: «کاش می‌گردی و می‌گذشتی»در این تقیید امت است و آنچه که تأیید گرفته از قول شیخ فخر الدین عراقی قدس سره در آن تأیید نیست به وجهی از وجوه، زیرا که شیخ مذکور در شق اول که در تجلی صوری گفته، اگر جمال را در نظر محب در کسوت صورت جلوه

دهد، پس این تجلی جمالی است و این موجب فنا و بی‌شعوری نیست، چنانکه شیخ عبد الرحمن جامی قدس سره در شرح این کلام گفته که در این تجلی /۳۲/ فنای متجلی له نمی‌شود، پس به سبب عدم فنای تجلی به صفت جمال است و تجلی مر موسی علیه السلام را در صورت نار اگرچه تجلی صوری بود، لیکن چون حالی بود مصعوق نگشت و در این تجلی کمال موسی بود، نه نقصان و در تفصیل تجلی در مظاهر روحیه گفته: اگر جلال او از درون پردهٔ معنی بود، پس حال این تجلی جلالی است که منفی و ماحی می‌سازد. پس افنا و محویت خاصهٔ تجلی جلالی است، خواه در صور باشد، خواه در ارواح. نمی‌بینی که چون موسی علیه السلام را تجلی شد در صورت جبل، او مصعوق گشت، زیرا که این تجلی اگرچه صوری بود، لیکن چون جلالی بود منفی و مصعوق گشت و در معراج آن سرور سید عالم را صلی الله علیه و آله و سلم تجلی در معانی و صور بود، چون جمالی بود مصعوق نگشت. پس از آنچه که گفته شد ظاهر شد که در مشاهده در تجلی صوری نقصان نیست، به وجهی که ذکر کرد شیخ ولی محمد رحمه الله و میر نور الله رحمه الله، که اگر در عشق اصل خویش به هم رسد و خود را بدان از صورت‌پرستان دیگر ممتاز دانی، بدان مغرور مشو، که آن دید تو پرتو عقل است و بر حس تو عاریت است و یا معنی آن باشد که اگر تو را در عشقهای صوری گمان شود که من عاشق اصلم و صورت‌پرست نیستم، پس بدانکه این معنی اثری از پرتو عقل است که بر حس تو افتاده و عاریت محض است، اعتماد بر آن مکن، چه اگر از عین عقل می‌بود محتاج به صورت نمی‌شد، انتهی. شیخ ولی‌محمد ایراد کرده بر وجه اول که در این غفلت است از فایدهٔ لفظ «هم»، زیرا که محصل این، تقریر آن است که تو عاشقی صورت هستی و بس و این عشق اصل که به هم رسیده عاریت است، بدان مغرور مشو و این سهو است، زیرا که میر رحمه الله مخاطب عاشق صورت را گردانید، نه صاحب تجلی صوری را و بعضی عاشق صورت گمان می‌برند که در عشق مصنوع، عشق صانع است.

پس در عشق مصنوع نیز عشق صانع که اصل آن است، حاصل شد به زعم این عاشق. پس می‌فرمایند که این عشق در حقیقت عشق صورت است و بس، اصلا عشق صانع نیست و در این معنی از لفظ هم اصلا غفلت نیست و محصل تقریر ثانی آن است که گمان عشق اصل در عشق صورت. پس عشق هر دو هست به حکم اتحاد مظهر و ظاهر و غلط است، که این حکم عقل است و عشق تو بر مظهر است فقط در حقیقت که ظاهر را در آن نمی‌بینی، این وجه صحیح است

و غفلت از لفظ هم نیست و غیر تقریر ولی‌محمد است که مخاطب عاشق، صورت است نه صاحب تجلی صوری و محمد رضا گفته که بسا کس از صاحب حال شنیده با وجود گرفتاری صورت گمان برده که بر اصل عاشق نیست و خود را از صورت‌پرستان دیگر ممتاز ساخته و مولوی می‌فرمایند او را که از این گمان مغرور مشو که از پرتو تقیید صاحب حال است که از آن به عقل تعبیر کرده شده، میان دید و تقلید فرق عظیم است، پس در این بیت نیز مخاطب گرفته عشق صورت است که مقلد صاحب حال است و این وجه نیز می‌تواند شد.

پرتو عقل است آن بر حس تو　　　عاریت می‌دان ذهب بر مس تو

چون زراندود است خوبی در بشر　　　ورنه چون شد شاهد تو پیره‌خر

باز رفت در توضیح استدلال سابق و حاصل آنکه این حسن و خوبی که در بشر است مثل زراندودی است و عاریت از ظاهر بر این مظهر است. برای همین چون اسم جمیل خود را مکنون ساخت، جمال او رفت. پس این صورت قابل عشق نیست که حسنش زائل می‌شود، چنانکه ابیات تالیه مفصل این معنی است و قول وی «نعمره ننکسه بخوان» اشارت است به این آیت: «مَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَ فَلا يَعْقِلُونَ»(یس: ٦٨)؛ کسی که زیاده می‌کنم عمر او، گوژپشت می‌سازم او را، آیا نمی‌فهمید این تبدیل را؟ و این تأیید است بر آنکه حسن صورت زائل و فانی است، پس بر آن دل نباید نهاد.

آن یکی را تو ندانی از قیاس　　　بندگی کن ژاژ کم خا ناشناس

آن یکی را: این وحدت که گفته شده از استدلال ظاهر نمی‌شود عقل به نظر خرد قاصر است از دریافت این سر و بندگی و مجاهده باید کرد تا این وحدت مکشوف شود، که از بندگی و مجاهده قلب منور می‌گردد و این وحدت مشهود می‌شود./۳۹/

معنی تو صورت است و عاریه　　　بر مناسب شادی و بر قافیه

این خطاب نیز به عاشق صورت است، به گمان آنکه این عشق صورت عشق معنی است، در مثال دیگر بیان می‌فرمایند که تو آنچه که معنی گمان می‌کنی، این معنی نیست، بلکه آن عین صورت است، بر مناسب شادی و قافیه است، چنانکه معانی که از عبارات و الفاظ فهمیده می‌شود و حسن آن دریافته می‌شود و در آن گمان برده می‌شود که نظر بر معانی است و نه چنان است، این معانی که فهمیده می‌شود و بر طبق قافیه است و حسن معانی که دریافته می‌شود از حسن قافیه و

غیر اوست و در این صورت که حق ظاهر شده متعین است بر مناسب این صورت است.

پس عشق این معنی متعین عشق صورت است و عاریت است که به جهت صورت است نه به جهت معنی و در بیت تالی می‌فرمایند که معنی آن بود که تو را قبول کند و از نفس و صورت بی‌نیاز گرداند، پس در هر تجلی و هر صورت تو را مشهود گرداند و گرفتاری تقیدات برخیزد و آن معنی نیست که تو را کور گرداند از مرتبهٔ اطلاق و جمع و کر گرداند از استماع کلام او، نه آن خبر که تو او را معنی خیال کرده و این خیال تو را بر نقش و صورت عاشق گردانیده است و شیخ ولی‌محمد این بیت را نیز خطاب به صاحب تجلی صوری که حق را در مرآت صورت می‌بیند، پنداشته و گفته یعنی تو مشاهده معنی جز در صورت جمیله نمی‌کنی، این کار دال بر آن است که بالذات مقصود صورت است و جمالی که در صورت ظاهر است از صباحت حد و تناسب اعضاء و جز آن و اما مشاهدهٔ حقیقت و معنی بالتبع است و قصد ثانی است و اگر بالذات مشاهدهٔ حقیقت مقصود بودی، از صورت کریمه نفرت نبودی و زشت و زیبا در نظر او یکسان شدی و چون محبوب تو صور مستحسنه است نه مستکره، پس صورت کریهه را آنکه غیر صور جمیله پنداشته و در مشرب عشق این عین نقصان است، پس عشق صورت جمیله دو نقصان می‌آرد: یکی آنکه مشاهدهٔ حقیقت بالتبع می‌کرد و دوم آنکه لحاظ غیر و غیریت وجود می‌گردد، انتهی و این کلام به این طول اگر صحیح باشد، پس کلام مولوی قدس سره را بر آن دلالت نیست، زیرا که خلاصهٔ کلام آن است که صاحب تجلی صور به راه مشاهدهٔ حقیقت بالتبع است و مشاهدهٔ صورت بالذات و مولوی می‌فرمایند که آن را که او معنی خیال می‌کند، معنی نیست، بلکه صورت است، چنانکه منادی است بر آن، که: «معنی تو صورت است و عاریه»پس این عشق معنی عین عشق صورت است و اما بقای غیر و غیریت در مشاهدهٔ حق در صورت.

پس اصلاً کلام را بر آن دلالت نیست و در حق صاحب تجلی صوری آنچه گفته نیز صحیح نیست، زیرا که صاحب تجلی صوری در سیر کامل است و باقی است بقا بعد فنا، پس صورت او را مرآت است و حق مرئی است. پس بالذات او را مشاهدهٔ حق است که معنی عبارت از اوست و مرآت نیست، بلکه وسیله، بلکه مرآت مرئی نمی‌شود اصلاً. پس در این مشاهده، مشاهدهٔ حق است بالذات و صورت مرآت محض و فرق وی در صورت جمیله و کریهه از باب حفظ مراتب است، نه از لحاظ غیریت که او کامل در سیر است و مرآت مشاهدهٔ جمال حق در نظر او صورت

جمیله است که: «الله جمیل و یحب الجمال»[۱]. آری اگر وی مقتصر است بر آن و مشاهدهٔ حق در تجلیات دیگر پسندیدهٔ او نیست، پس این اقتصار نقصان است و مرتبهٔ علیا آن است که بر این مقتصر باشد، نه آنکه در لحاظ او غیر و غیریت باقی است و در بعض تعینات اقتصار ضروری است، چنانکه مشهود حق در مظهر زن اگرچه اکمل است، لیکن بودن زن حلال منکوحه یا اَمَت ضروری است و از مولوی که انکار منقول است بر شیخ اوحد الدین کرمانی اگرچه کامل در سیر بودند به جهت آنکه اقتصار کرده بودند بر آن مظاهر که اقتصار را نشاید و از شیخ فخر الدین عراقی قدس سره نیز منقول است که وی مشاهدهٔ حق در صور جمیله می‌کردند، لیکن کامل در سیر بودند، هیچ نقصان نرسید. بالجمله آنچه که شیخ ولی‌محمد گمان می‌برد که صاحب تجلی صوری که مشاهدهٔ حق است در صور ناقص است، صحیح نیست و حاصل بیتین تالیین برآورد بدین وجه که حقیقت معنی و مشاهدهٔ آن، آن است که تو را از تو بستاند و وجود کونی تو فنا سازد و تو را در مشاهده احتیاج به صورت نماند، نه آنکه عشق تو را بر مظاهر صوریه منحصر ساخته از مظاهر روحانیه و تجلیات ذاتیه کور و کر گرداند و هر دم عشق را بر صورت و جمال زیاده‌تر کند، انتهی. بر این تقدیر اطلاق کور بر صاحب تجلی صوری که حق را او مرآت صورت مشاهده کند، لازم می‌آید، با وجود آنکه کامل در سیر الی الله و من الله گشته، پس این اوصاف که ذکر کرده بر او صادق نمی‌آید، بلکه در مشاهدهٔ حق محتاج به صورت نیست و با عدم احتیاج در این تجلی صوری مشاهده می‌کند و عشق او بر صورت و جمال زیاده نمی‌شود، بلکه عشق بر حق که ظاهر در صورت و جمال است، زیاده می‌شود. آری، بودن کور و جریان این اوصاف بر عاشق صورت که مرآت مشاهدهٔ حق نگردیده، صادق می‌آید. پس این ابیات در شأن اوست و راجع می‌گردد به آنکه تقریر کرده شد.

کور را قسمت خیال غم‌فزاست　　　　بهرهٔ چشم آن خیالات فناست

یعنی آنکه بینایی حق ندارد و چشم دل او کور است، در قسمت و نصیب او خیال صورت است و آن غم‌فزاست که او جدا از اوست و پایدار نیست و او که خود چشم است و بینائی حق دارد، خیالات او که مرایای حق‌اند مقتضی به سوی فنا می‌گردد و از این خیالات عبور کرده، فانی می‌گردد و همین مقصود محمد رضاست و اعتراض شیخ ولی‌محمد به آنکه صاحب چشم بینا آن

---

۱. محمدبن سعد، طبقات الکبری: ج ۷ص ۲۹۷: إِنَّ اللّهَ جَمِیلٌ یحِبُّ الْجَمَالَ.

باشد که حق را در مرایای صورت می‌بیند و مولوی قدس سره او را به کور تعبیر فرمودند، پس بینا چگونه باشد، غلط است و حاشا که مولوی بنده حق را تعبیر به کور فرماید و حمل کرده است بر آن و این حمل وی از سوء فهمی اوست، حجت بر دیگری نمی‌تواند شد و اعتراض او دیگر به این وجه که این مشاهدهٔ حق در صور خوبان فنا نیست، نیز وارد نیست، زیرا که دعوی خواهش فنا در این مشاهده نیست، بلکه مقصود آن است که این مشاهده مثمر فناست، شیخ ولی‌محمد به دو وجه تقریر کرده: یکی آنکه آن‌کس که از مشاهده در تجلی روحانی و تجلی ذاتی کور است، قسمت او از تجلی معشوق جز خیال و خواهش جدایی که باعث افزایش غم است، نباشد، زیرا که چون او در این مشاهده طالب لذت شهود است و خواهان بقای وجود است و بقای او مثمر جدایی است، پس او خواهان جدایی است و نیز صاحب چشم که مشاهده در تجلی روحانی و ذاتی می‌کند، خیالات فنای وجود امکانی است، که مستوجب سرور و مستلزم وصال است.

و بر این تقریر اطلاق لفظ کور به تقیید بر مشاهده حق در تجلیات صوریه لازم می‌آید و او مسلم است که در این تجلی لذت مشاهده است، پس غم‌افزا چگونه باشد؟ وجه دوم آنکه او گفته که مراد از خیال تجلی صوری است و این تجلی که باعث بقای وجود است، جدایی و افزایش غم است و بهره صاحب چشم تجلی معنوی و تجلی ذاتی تجلیاتی است که فناکنندهٔ وجود کونی است و آن فنای وجود مثمر مصال است و بر این تقریر وارد می‌شود آنچه که وارد است بر تقریر اول و علاوه بر آنکه تعبیر به خیال در مشاهدهٔ حق در تجلیات صوریه و معنویه و ذاتیه بعید محض است و بر هر دو تقریر لازم است که مشاهدهٔ حق در نشأهٔ متلذذ بودن به لذت این مشاهده که اتمّ و اکمل است، کور باشد و ناقص باشد و این نقصان محجوب سید عالم ارفع العارفین باشد صلی الله علیه و آله و اصحابه و سلم.

حرف قرآن را ضریران معدن‌اند　　　خر نبینند و به پالان برزنند

چون کوران از حق از عاشقان صورت مذکور سدند، پس انتقال به سوی کوران در حقیقت قرآن با وجود حفظ الفاظ فرمودند تا میان قراء که اولیای الله‌اند و میان عامه حفاظ فرق ظاهر می‌شود، پس می‌فرمایند که حروف قرآن را نابینایان معدن‌اند که در سینهٔ آنها حروف قرآن است و بینایی و مشاهدهٔ آن ندارند و علم ذوقی کلام الهی ندارند و مراد از ضریران، آن حفاظ اند که ذائق باطن قرآن نیستند، نه ضریران چشم سرد. مثل این ضریران از حفاظ مثل شخصی است که مرکب

را نبیند و پالان بگیرد. پس بینا را باید که مرکب بگیرد تا مرکب از جستن بازماند و چون مرکب به دست آید، پالان البته به دست آید و مقصود آنکه اول شخصی را باید که چنین بینایی پیدا کند که باطن قرآن که صفت الله است مشهود وی شود به شهود ذوقی و چون متخلق به این صفت شد، حروف قرآن در سینهٔ او خود آید و حافظ آن گردد و اولیایی که به این مقام رسیدند، حروف قرآن در سینهٔ ایشان وارد می‌شوند و ایشان مستظهر قرآن می‌شوند بی‌اشتغال به حفظ معنا.

و قال الشیخ الاکبر فی الفتوحات و منهم القراء اهل الله خاصة و الاخضر بعدد لهم قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم: «اهل القرآن هم اهل الله و خاصته[1] و اهل القرآن هم الذین حفظوه بالعمل به و حفظوا حروفه فاستظهروه حفظا و عملا و کان ابو یزید البسطامی منهم». حدث ابو موسی الدهلی عنه بذلک و ما مات حتی استظهر القرآن فمن کان خلقه القرآن کان من اهله کان من الله لان القرآن کلام الله و کلامه علمه و علمه ذاته. بعض اولیای الله قراءاند و ایشان اهل‌الله‌اند و خاصة‌الله‌اند و نیست عددی حاضر مر ایشان را. فرموده‌اند نبی صلی الله علیه و آله و سلم در شأن ایشان که اهل قرآن اهل‌الله‌اند و خاصة‌الله‌اند، یکسان‌اند که حفظ کردند قرآن را به عمل بر آن یعنی عامل‌اند بما فیه و باطن قرآن را به این وجه که شد باطن قرآن خلق ایشان و حفظ کردند حروف قرآن را، پس استظهار کردند قرآن را از روی حفظ و از روی عمل، یعنی این‌ها ذائق به قرآن شدند به این وجه که قرآن خلق ایشان شود و بود شیخ ابو یزید بسطامی از ایشان. روایت می‌کند ابو موسی دهلی از بایزید به اینکه وفات نیافتند تا قرآن را محفوظ نساختند علما و عملا.

پس کسی که شود خلق وی قرآن، از اهل قرآن است و کسی که از اهل قرآن است، او از اهل الله است، زیرا که قرآن کلام وی است و کلام وی علم اوست و علم عین ذات است، پس کسی که خلق او قرآن شد، پس الله تعالی مشهود وی خواهد شد و حکم به بودن قرآن عین علم، معنی است بر آنکه صفات الهیه در مرتبهٔ احدیت اتحاد دارند و کثرت نیست به وجهی و به آنچه تقریر کرده شد، ظاهر شد که در قول وی قدس سره، که:

چون تو بینایی پی خر رو که جست   چند از این پالان‌گری ای تن‌پرست

تمثیل مرکب است و تشبیه اجزا ملحوظ نیست و با وجود آنکه تمثیل مرکب نزد بلغا اعتبار زیاده دارد و فی نفسه و اینجا رافع سوء ادب است، که متوهم می‌شود از تمثیل باطن قرآن به خر و

---

۱. بزاز احمد بن عمر، مسند البزاز: ج ۱۳، ص ۳۲۰

شیخ ولی‌محمد قائل انتقال نیست و این بیت را به ما قبل به این وجه ربط داده. عاشق بر دو گونه بود: یکی عاشق صورت جسم غیر خود و دیگر عاشق به صورت جسم خود که مشغول به تن خود است و کور از روح خود و ضریر گردیدن او به سبب تن‌پروری و لذات جسمانی است در این بیت و ابیات آینده و حال این قسم بیان می‌فرمایند و در ابیات سابقه حال قسم اول بود.

پس در مصراع اول تشبیه نفس‌پرور است به حافظ قرآن که از ادراک معانی آن ضریر و نابینا بود و تشبیه روح به معنی قرآن و بیان حال او در صورت این تشبیه اشارت است به آنکه مجموعه وجود از روح و بدن، کتاب الهی است و در مصراع ثانی تشبیه روح و معنی قرآن به خر و تشبیه متن و حرف قرآن به پالان و ظاهر است که چنانکه شخصی به نشستن بر پالان بی‌خر به منزلی نمی‌رسد و همچنین حفظ الفاظ قرآن به غیر معانی سودی نمی‌بخشد و حاصل بیت آنکه تن‌پرور کور بود از روح مثل حافظ قرآن کور از معنی است که مقصود بالتبع را عین مقصود بالذات پنداشته و مقصود بالذات را یکسر فروگذاشته و این قول مخدوش می‌نماید که تشبیه تن‌پرور به لذات نفسانیه به حافظ الفاظ قرآن که از معنی خبر ندارد، راست و درست نیست اصلا، زیرا که تن‌پروری به لذات نفسانیه، معصیت است، اصلا مفید نیست و حفظ الفاظ قرآن طاعت است و مفید، اگرچه فائدهٔ او کم است از فائدهٔ حفظ الفاظ با حفظ معانی، فائدهٔ آن حفظ الفاظ با معانی زیاده است. پس این تشبیه را صحت نیست و نیز بودن بیان حال تن‌پرور در صورت این تشبیه صحیح نیست، زیرا که تن‌پرور به لذات نفسانیه را ذکر نیست، نه در ابیات سابقه و نه در این بیت، نه کلمهٔ تشبیه مذکور است. پس دلالت این ابیات به حال او چگونه باشد و این تشبیه نیست مگر در ذهن، پس مصراع اول این بیت مستعمل است در حال تن‌پروری به طریق استعاره تمثیلیه. پس در استعاره تمثیلیه، تشبیه هیئت ترکیبیه به هیئت ترکیبیه دیگر است بدون تشبیه مفردات باهم و استعمال تمام کلام مرکب که موضوع است به ازای مشبه به در هیئت ترکیبیه مشبه و در این مقام این شارح تشبیه در مفردات، اعتبار کرده است. پس استعاره تمثیلیه چگونه باشد و مع‌هذا در استعاره تمثیلیه قرینه که به آن انتقال به سوی هیئت ترکیبیه مشبه شود، ضروری است و اینجا قرینه مقصود است و ذکر بعض اجزای آن ترکیبیه مشبه هم نیست، تا آن قرینه گردد و یا به طریق استعاره در مفردات. پس از ضریر، تن‌پرور مراد باشد و از حروف قرآن لذات نفسانیه و سخافت این ظاهر است، زیرا که بر این تقدیر ذکر حروف قرآن از میان برفت، پس چه خیر مشبه به خیر باشد و او تسلیم این تشبیه کرده و در لفظ قرینه بر آن اراده نیست و بالجمله آنچه این شارح ذکر کرده، بعید الفهم است از این

بیت. پس این بیت بیان آن نمی‌تواند شد.

پشت خر دکان مال و مکسب است		جان تو سرمایهٔ صد قالب است

یا مراد از دکان مال و مکسب تن بر وجه استعاره سابق بیان حفاظ بود. در این بیت انتقال به مطلب دیگر است و حاصل آنکه پشت خر چیست؟ این بیتین که خر دکان مال و مکسب است برای تن‌پروری مال کسب می‌ماند یا مراد از پشت خر، نفس است، چنانکه در ابیات آینده مصرح. پس این انتقال است به سوی بیان حال نفس و حاصل آنکه این نفس دکان مال و کسب است و نفس مستعمل به این امور می‌باشد و حاصل مصراع ثانی آن است که اگر قوالب کثیره فرض کنند شخص را پس به کار نمی‌آید و سرمایه روح است که کمال است و بقا او راست و این مراد نیست که روح در قوالب کثیره می‌رود تناسخ لازم آید و بعضی گفته‌اند این مبنی است بر تجدد امثال؛ این هم نمی‌تواند شد، زیرا که در تجدد امثال، تجدد جان و قالب هر دو شریکند، امثال هر دو متجدداند و مصراع ثانی الصق است به تقریر اول مصراع اول.

خر برهنه برنشین ای بو الفضول		خر برهنه نی که راکب شد رسول

خر برهنه: اگر در بیت سابق تشبیه تن به خر بود، پس مراد از خر برهنه، آن تن که از حظوظ بشریه خلاص شده و اگر مراد نفس باشد، دربیت سابق. پس در این بیت از خر برهنه، مراد آن نفس است که از حظوظ نفسانیه بازداشته شد و مطمئنه و ملهمه گردیده و در مصراع ثانی استفهام برای تقریر است، یعنی البته راکب شد رسول(ص).

النبی قد رکب معروریا		و النبی قیل سافر ماشیا

النبی قد رکب معروریا: نبی صلی الله علیه و آله و سلم رکوب فرمود مرکب برهنه را و گفته شده که نبی صلی الله علیه و آله و سلم سفر کرده پیاده و حاصل مصراع اول به لسان اشارت آن است که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم از بدو خلقت خود پاک بود از حظوظ بشریه و نفس او پاک بود از تدنس که شیطان او مسلم و منقاد او بود، نه مثل آدم که شیطان او نافرمان او بود، یا اشاره به سوی معراج باشد که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم در وقت معراج از اوصاف بدن به کلی منسلخ شده بود و بدن مبارک خاصهٔ روح پیدا کرده بود. تفسیر مصراع ثانی در بیت تالی فرمودند که آن شاه صلی الله علیه و آله و سلم تنها در بارگاه احدیت سفر کرده و بار همه خود برداشته که فیض هرکس را از او به قدر استعداد رسیده. این رتبهٔ او ذاتی بود، نه از کسب و نه از مجاهده.

شد خر نفس تو بر میخش ببند		چند بگریزد ز کار و بار چند

اگر در ابیات سابقه از خر نفس مراد است، پس این ابیات مربوطند به آن و اگر بدن مراد است، پس از اینجا انتقال به مطلب دیگر است، چنانکه ذات شریف وی است، یعنی نفس تو به منزلهٔ خر است که متبع نمی‌گردد و می‌جهد بر میخ مجاهده. این خر را ببند تا از جستن بازماند و این نفس چند خواهد گریخت و این را بار صبر و شکر برداشتنی است، خواه شتاب بردارد یا به دیر، یعنی بعد موت بازخواهد برداشت. خواه موت شتاب آید، یا به دیر و این است ظاهر این کلام، چنانکه بیت بعد بر آن دلالت می‌کند.

هیچ وازر وزر غیری برنداشت　　　　هیچ کس ندرود تا چیزی نکاشت

اشاره هست به آیت کریمه: «وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى» (انعام: ١٦٤)؛ نخواهد برداشت به روز قیامت نفس بردارنده بار نفس دیگر را و مصراع ثانی این بیت که اشارت است به اینکه: «الدنیا مزرعة الآخرة»[1] دنیا جای زراعت آخرت است، هرچه اینجا در دار دنیا زراعت خواهد کرد، همان درو خواهد کرد، در آخرت خواهد برداشت، لیکن این معنی مخدوش است به آنکه بار نخواهد شد در قیامت مگر اعمال سیئه و اما اعمال حسنه، پس مراکب خواهند شد و آیهٔ کریمه ینز در اعمال سیئه نازل است، پس چگونه راست آید، که:

بار صبر و شکر او را بردنی است　　　　خواه در صد سال خواهی سی و بیست

پس لا بد است که اضافت بار به سوی صبر و شکر از قبیل اضافت سوی سبب است و مراد وجوب صبر و شکر و حاصل آنکه نفس را به هیچ مجاهده و ریاضت بند، چند بگریزد او به سوی تنعمات خود که او با رهایی که ناشی است از وجوب شکر و صبر که در ادای آن واجب، اخلال کرده و از آن معاصی پیدا شده، باز خواهد برد. این بار برداشتنی است، پس باید که مجاهده و ریاضت را گیرد، نفس را بر آن صابر و شاکر دار، تا از او بار ناشی نشود و شارحان بر آنند که حاصل آن است که نفس را بار صبر و شکر در دار دنیا بردنی است، یعنی بر وی لازم است که این بار را بردارد و بر این تقدیر معنی کریمه که در بیت ثانی به آن اشارت باشد که عمل کسی به کار دیگری نخواهد آمد و آنچه که بر وی لازم و واجب است و بار است، دیگری برندارد و از عمل دیگری ذمهٔ وی خلاص نمی‌شود و معنی مصراع ثانی آن است که هر کس که زراعت خود خواهد کاشت، نه زراعت دیگری. این وجه وجیه است، مگر آنکه حمل آیه برخلاف شأن نزول لازم می‌آید، مگر

---

۱. ابویعلی احمد بن علی، مسند ابو یعلی: ج ۱۱ ص ۱۲۵.

آنکه این به لسان اشاره باشد.

طمع خام است آن مخور خام ای پسر　　　خام خوردن علت آرد در بشر

اما حاصل این ابیات آن است که کسب و عمل و بندگی باید و بر طمع خام اعتماد نباید کرد، که فلان را گنج حاصل شده است. من هم بر این اعتماد کنم و کسب بگذارم که این امر از بخت حاصل می‌شود به نادر و نادر کالمعدوم است، بر آن اعتماد نباید و کسب مانع آن نیست که از بخت گنج معرفت یابد و اگر عمل خواهی، بعد گذشتن وقت خواهی دریافت که عمل اگر کردمی ندامت نبردمی. به منتی پیش آیی چنانکه منافقان در این گفتن بمردند و حسرت بردند و بسا کس مردند در تمنا، پس باید که عمل نباید گذاشت که این وقت، وقت فرصت هست. الله تعالی می‌فرماید: «وَ أَنْفِقُوا مِنْ ما رَزَقْناكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْ لا أَخَّرْتَنِي إِلى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَ أَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ»(منافقون: ۱۰)؛ خرج کنید در راه خدا از آنچه که رزق دادیم شمایان را، پیش از آنکه آید موت یکی را از شما. پس بگوید وقت موت ای رب کاش مرا مؤخر ساختی تا اجل قریب. پس تصدیق می‌کردیم و می‌شدیم از صالحان.

و حاصل آنکه چون عمل در فرصت نکند، وقت رسیدن موت تمنای حیات کند تا عمل صالح بکند و این تمنی به کار نمی‌آید اصلا، چنانکه می‌فرماید: «وَ لَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْساً إِذا جاءَ أَجَلُها وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ» (منافقون: ۱۱)؛ و نه مؤخر خواهد ساخت الله هیچ نفسی را به اجل دیگر، وقتی که رسد اجل مقدر وی و الله دانا است به آنچه عمل می‌کنند ای بندگان.

تمثیل، تا حقیقت این سخن معلوم شود

کاشکی معمور بودی این سرا　　　خانه تو بودی این معمور ما

لفظ معمور در مصراع ثانی مضاف است به سوی ما و حاصل آنکه: کاش معمور بودی این خانه تا این خانهٔ ما که معمور است، خانهٔ تو بودی و یا لفظ معمور موقوف و معمور بالجمله مستقبل و حاصل آنکه: کاش این خانه معمور بودی تا جای تو شدی این خانه و مأمور می‌شدیم از پرتو و احسان تو و حکم شیخ ولی‌محمد به رکاکت این توجیه آخر رکیک است، به وجهی ظاهر نمی‌شود و شارحی این بیت را از ملحقات شمرده است.

این همه عالم طلبکار خوش‌اند　　　وز خوش‌تزویر اندر آتش‌اند

ظاهر آن است که مراد از خوش، راه وصول به حق است.

حاصل آنکه همه کسان طلب راه وصول حق می‌دارند، لیکن از یافتن راه که تزویر نفس و شیطان آن را اراده وصول حق دانستند، در آتش افتادند و این راه به کار نیاید و ابیات تالیه به این معنی لصوق تمام دارد و شارحان مراد داشته‌اند از «خوش» آنکه طبع را در خوشی و تلذذ دارد و حاصل آنکه همه عالم در طلب خوش هستند و از این خوش که تزویر حاصل می‌شود که حطام دنیایی‌اند، در آتش افتاده‌اند، که آنکه خوشی حقیقی است، آن را یک‌سو نهاده، خوش‌تزویری را اختیار کردند و شیخ افضل گفته که از ممرّ خواهش چیزها که به تزویر حاصل شده، در آتش‌اند و برآمدن این معنی از لفظ ظاهر نمی‌شود، مگر به این وجه که مراد از خوش، خواهش باشد در تزویر اموری که از تزویر حاصل است و بر این تقدیر اولی آن است که تزویر بر معنی خود باشد و حاصل آن بود که همه کس طالب خواهش خوداند و از خواهش تزویر که هستی دنیا بر آن است، در آتش عشق و طلب آن گرفتارند.

طالب زر گشته جمله پیر و خام　　　لیک قلب از زر نداند چشم عام

و این، مثال است مر کسی را که مشتغل به اعمال شود و فرق نکند میان تزویرات شیطان و نفس سیئات خود را حسنه داند و حال او به حال طالب زر می‌ماند که در قلب و زر خالص فرق نمی‌کند، بلکه قلب خود را خالص داند و چنانکه از محک، خالص و نقد ممتاز می‌شود، همچنین از شرع شریف که محک اعمال است، با نور فراست ایمان، اعمال سیئه از حسنه ممتاز گردد و مزور شیطان و نفس از غیر مزور ممتاز شود.

بانگ غولان هست بانگ آشنا　　　آشنایی کاو کشد سوی فنا

مراد از بانگ غولان وسوسه‌های شیطانیه و نفسانیه است، چنانکه مولوی قدس سره خود تفسیر فرمودند و مراد از فنا هلاک است، نه فنای مصطلح.

ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز　　　چشم چون نرگس از این کرکس بدوز

کرکس طائری است مردارخوار. مراد دنیاست که مردارخوار است.

تا بود کز دیدگاه هفت رنگ　　　دیده‌ای پیدا کند صبر و درنگ

این غایت است مر ذکر حق را یا ترک دنیا را، یعنی تا که از این دیدگان رنگ های گوناگون که تعینات است، صبر و استقامت بر ذکر حق کرده، دیدهٔ دل پیدا کند، که به آن، رنگ های سوای این رنگ های عالم شهادت، که تعینات عالم ارواح است و رنگ های اسما و صفات است، دیده شود./۴۰/

گوهری چه بلکه دریایی شوی　　　آفتاب چرخ‌پیمایی شوی

حاصل آنکه همه گوهر در خود یابی و مشاهدهٔ اسما در خود کنی.

کار کن در کارگه باشد نهان　　　تو برو در کارگه بینش عیان

در دفتر اول در قصهٔ وزیر ماکر در میان حقیقت فنای منقول از شیخ اکبر قدس سره گذشته، آن فانی که مشاهد الله است در مرتبهٔ غنا و حال آنکه نبود به هیچ شأنی از شئونات صحیح الدعوی و نیست در فنا و در این فنای اتمّ است و این مشهد امیر المؤمنین ابو بکر صدیق بود رضی الله عنه که الله را قبل این شئونات مشاهده کرده‌اند، چنانکه در واقع مقدم است و در این مرتبه هیچ شیء نبود سوی او تعالی و نیست در واقع و بعد از آن در مشهد آخر صدیق اکبر قایم شد، پس دیدند صدور اشیاء از حق و رؤیت الله قبل این شهود ثابت کردند، پس ثابت کردند در مشهد خود تقد الله در مرتبهٔ غنا و صدور عالم در مرتبهٔ متأخر و ظهور حق در شئونات در مرتبهٔ متأخر و مولوی قدس سره در این ابیات این اسرار را ارشاد می‌فرمایند و مراد از «کار کن» ذات حق است و از «کارگه» عدم شئونات که در مرتبه وجود ذات حق است، بما انّه غنی از عالم است. پس در مرتبهٔ ذات حق هیچ شأنی از شئون نبود، چنانکه حدیث مروی امام بخاری:

«کان الله و لم یکن معه غیره»[۱] شاهد هست به آن و حاصل آنکه الله تعالی در مرتبهٔ عدم عالم که مرتبهٔ غنای اوست، موجود است و پنهان است. پس باید که در آن برد و شئون را فنا ساخته، او را ببین عیان ظاهر و در بیت ثانی مراد از «کار» این مصنوعات‌اند و حاصل آنکه این مصنوعات که شئونات حق‌اند، اگرچه پرده‌اند بر ذات حق که ظاهر است، لیکن در مرتبهٔ عدم این شئونات ذات حق سبحانه ظاهر است، که آن مرتبهٔ غناست و هیچ نیست در آن مرتبه تا پرده باشد و در تالی این بیت می‌فرمایند که دید حق خارج از این مصنوعات ممکن نیست، که خارج این مصنوعات وجود ندارد، لیکن ذات حق در کارگه خود که مرتبهٔ غنای اوست و عدم شئونات است و او انتظار کرده شده است، در آن پدید است. چون شئونات از مشاهدهٔ عارف می‌رود، در آن مرتبه پدید آید و در بعض نسخ مصراع ثانی این بیت و مصراع ثانی بیت قبل نیست و مصراع اول این بیت بجای مصراع ثانی بیت قبل است، این‌چنین که:

کار چون بر کارکن پرده تنید　　　کارکن بر کارگه باشد پدید

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱۱ ص ۱۴۲: «کانَ اللّهُ وَ لَمْ یکنْ شَیءٌ قَبْلَهُ».

یعنی کارگه مصنوعات‌اند، چون پرده‌اند بر کارکن، پس تا بودن این مصنوعات خارج این مصنوعات نمی‌تواند دید. پس باید که از این مصنوعات گذشته، در کارگه باید دید.

کارگه چون جای باش عامل است　　　آنکه بیرون است از وی غافل است

یعنی مقام ذات است. تا آنکه کسی آنجا نرود و خود را فانی بالکل نسازد، یافت او مشهود او نمی‌تواند شد، چنانکه عامل در کارگه می‌باشد، چون آنجا نرسد عامل را نیابد و در بیت بعد می‌فرمایند.

پس در آ در کارگه یعنی عدم　　　تا ببینی صنع صانع را به هم

مراد از عدم، عدم ممکنات و شئونات در مرتبهٔ ذات حق که مرتبهٔ غناست و در آن مرتبه ذات حق موجود است و هیچ شأنی و هیچ ممکن در آن مرتبه نیست. پس کسی که در این مرتبه درآید با فنای کلی ذات خود را و جمیع شئونات را حق یابد و بعد آمدن او در بقا بعد این فنای مشاهد ذات غنی می‌باشد و صدور شئونات از آن، مشهود او گردد، بلکه متکبر شدن به تکثیر شئونات نیز مشهود او شود و همین است معنی مصراع ثانی، که:

«تا ببینی صنع صانع را به هم»

یعنی ذات صانع و مصنوع هر دو مشهود شود و این مشهود امام الصدیقین بود و فوق این مشاهده نیست و این است که شیخ اکبر قدس سره فرمودند که چون امام الصدیقین بعد فنا و مشاهده مرتبه ذات غنی از عالم در مشهد دیگر قائم شدند، مشاهد صدور شئونات از ذات حق شدند و مراد از این مشاهده، فنا بعد این فناست و از آنچه که تفصیل کرده شد، ظاهر شد معنی قول امام الصدیقین ابو بکر رضی الله عنه: «ما رأیت شیئا الا و قد رأیت الله قبله» واضح گشت و تقریر این ابیات به وجه مذکور بر این عبد لائح گشته و اما شارحان پس از عدم فنای سالک در ذات حق مراد داشتند و این عبارت است از ارتفاع ما سوی الله از شهود او. پس کارگه از آن عبارت شد و حاصل بیت اول برآوردند که مشاهدهٔ ذات حق بدون این فنا نمی‌تواند و حاصل بیتین تالیین برآوردند که کارگه که مصنوعات‌اند، پرده‌اند بر ذات و چون در شهود فنا شدند، ذات حق پدید شد و خارج این مصنوعات مشاهده او نمی‌تواند شد وجود او خارج مصنوعات نیست و این منظر در فنا پدید می‌شود و این فنا حال یافت ذات است و کسی که بیرون از این فناست، یعنی مشاهد وجود خود است، او از ذات غافل است.

پس در این فنا صانع یا مصنوعات دیده شوند و چون در فنا مشاهدهٔ مصنوعات صورت نبندد

و گفته‌اند که فنای با فنا صفات در ذات حق است مع بقای ذات او، چنانچه صاحب قرب نوافل را می‌باشد که حق الله او گردد یا فنای ذات است یا بقای صفات، چنانکه در قرب فرائض است، که عند الله حق می‌شود و یا فنای صفات و ذات هر دو این صاحب جمع به هر دو قربین است و یا بعد فنای ذات و صفات مقید به هیچ یکی از سه نیست: گاهی به قرب فرائض متصف می‌شود و گاهی به قرب نوافل و گاهی به جمیع بین القربین و در اولیین او را فنای کلی نیست. پس دیدن هر دو متصور است و در آخرش دیدن هر دو در بقا بعد الفنا خواهد بود و بعض گفته که در بقا به چشم دل حق را می‌بیند و مصنوع را حقیقت معدومه و به چشم ظاهر مصنوعات را می‌بیند و این تقریر که شارحان کردند، هم می‌تواند شد و تقریر دیگر هم می‌تواند شد، که از «کارگاه» مرتبهٔ وحدت مراد باشد، که در آن مرتبهٔ ممکنات را وجود نیست، مگر اینکه ثبوت مرتبهٔ علمیه است. پس این مرتبه جای عدم ممکنات می‌تواند شد. پس بر این تقریر از «کارکن» مراد، صانع که حقیقت الهیه است، باشد و حاصل آنکه مشاهده حقیقت الهیه بدون مشاهده این مرتبه نمی‌تواند شد و این مصنوعات پردهٔ حقیقت الهیه‌اند، بی گذشتن از این وجود ممکنات مشاهده آن نمی‌تواند شد، و لیکن آن حقیقت خارج از این کائنات نیست. پس مشاهدهٔ او جز در این مصنوعات نمی‌تواند شد، اما بعد ارتفاع این وجود، بلکه مشاهدهٔ آن اعیان که به وجهی بوی وجود شنیدند، پس از این بگذرد ملاحظه اعیان که معدومات‌اند بکن. آن زمان صانع بر مصنوع دیده شود که ذات الهیه صانع و این اعیان مصنوعات‌اند و تقریر محمد رضا موافق این است، مگر از بعضی الفاظ وی که واقع شده در تحت این بیت که:

کار چون بر کارکن پرده تنید　　　کارکن در کارگه باشد پدید

یعنی چون هستی تو حجاب هستی مطلق شد، نیستی تو محل ظهور انوار دیدار آمد و در تحت این مصراع که:

«آنکه بیرون است از وی غافل است»

یعنی کسی که بیرون کارگاه است و از خود نیست نشده، از عامل غافل است، به ظاهر ابا دارد، و لیکن حمل برآن می‌توان کرد و اما شیخ ولی‌محمد که از عدم تجویز کرده که ذات حق مراد باشد، به زعم آنکه نفس وجود است و موجود نیست، پس حساب او نزد الله تعالی هست و بدیهی است که چون وجود عین شد، اتمّ در موجودیت نشد، فرض عدم و مفروض هر دو محال است بی‌شبه.

کارگه چون جای روشن‌دیدگی است　　　پس برون کارگه پوشیدگی است
رو به هستی داشت فرعون عنود　　　لاجرم از کارگاهش کور بود

یعنی در وقتی که منجمان به او خبر دادند که طفلی در بنی اسرائیل زاییده شود که هلاک تو و ملک تو بر دست او شود، فرعون خود گرفتار هستی خود بود، می‌دانست که اسباب زاییدن منع می‌توانم کرد، زیرا که او ناشی بود از حق و تذکر او را نبود. پس تبدیل قضا خواست و از این لازم نمی‌تواند که بعد بعثت موسی علیه السلام دعوت او فرعون را تذکر نشد و بر این عناد باقی ماند و گذشت در دفتر اول از کلام منقول از شیخ اکبر قدس سره، که او را تذکر حاصل شد و دانست که موسی(ع) رسول‌اند و چون قوی خود عین حق دید و نبود او مگر قوی، پس خود را عین حق یافت. پس گفت حکایت از حق: «أَنَا رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَى»، و لیکن این مذاق مولوی معلوم نمی‌شود، و الله اعلم.

آن همه خون کرد و موسی زاده شد　　　وز برای قهر او آماده شد

خلاصه آنکه فرعون این قدر حیله کرد و موسی به حکم تقدیر زاده شد و حیلهٔ او به کار نیامد. بدانکه شیخ اکبر قدس سره در فص موسوی از فصوص الحکم می‌فرماید حکمت قتل انبیاء بنی اسرائیل: «من اجل موسی لیعود علیه بالامداد حیوة من قتل من اجله» حکمت قتل انبیاء بنی اسرائیل از برای موسی علیه السلام این بود که تا عود کند بر موسی بامداد حیات کسانی که مقتول شدند برای موسی.

شیخ محب الله قدس سره فرمود در شرح این قول: مقصود آن است که روح هر واحد از انبیا اعانت کرد موسی را در هلاک فرعون، تا حاصل شود جزا و قصاص که ضرور است در موجودات کونیه: «لانه قتل علی انه موسی و ما ثم جهل» از برای آنکه مقتول شدند آن انبیا، بنا بر آنکه هر واحد از ابنای موسی بودند و این قتل از حق ظاهر بود در ماده فرعونیت و نیست در حق جهل. پس این قتل از علم و یقین بود، به آنکه حیات این ارواح ساری شوند در موسی و امداد کنند موسی را و فرعون به تفصیل آن شاعر نبود، اگرچه به اجمال می‌دانست که این ابنا به وجهی موسی‌اند، چنانکه امر به قتل «فلا بد من ان یعود حیوة علی موسی اعنی حیوة المقتول لاجله» و چون اینجا جهل نشد، پس ضروری افتاد که عود کند حیات هر واحد از مقتولان بر موسی. مراد می‌دارم حیات آن‌کس که مقتول شد برای موسی. «و هی حیوة علی الفطرة و لم تدنسها الاغراض النفسية بل هی علی فطرة» بلی و این حیات که ساری شد به سوی موسی حیات یافته بود بر فطرت خود

که پیدا کرد الله تعالی ایشان را بر آن فطرت و آن فطرت اسلام است و چنین فطرت که کهنه و پوسیده نساخته است آن فطرت را اغراض نفسانیه، بلکه آن حیات بر فطرت بلی بود که در جواب: «أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ» اند، واقع شد به روز میثاق. «فکان موسی مجموع حیوة من قتل علی انه هو و کل ما کان مهیا لذلک المقتول مما کان استعداد روح له کان فی موسی علیه السلام» پس بود موسی مجموع حیات کسانی که مقتول شدند، بنا بر آنکه آن مقتول موسی علیه السلام بود، پس هر چیز که بود مهیا برای آن مقتول از آنچه که بود و استعداد روح مر آن چیز را بود در موسی، یعنی آن کمالاتی که در روح مقتول صلاح و استعداد آن بود، در موسی علیه السلام جمع شدند، «و هذا اختصاص الهی بموسی و لم یکن لاحد قبیله» و اینکه گفته شد اختصاص الهی بود به موسی و نشده بود کسی را که قبل موسی بودند.

و خلاصهٔ این کلام آن است که حیات همهٔ مقتولان که مبدأ علم و حرکات ارادیه است، در موسی علیه السلام جمع شدند و حیات او(ع) کامل بود مشتمل بر همهٔ حیاتهای مقتولان و کمالات همهٔ مقتولان که استعداد آن در مقتولان بود، اگر زنده می‌بودند آن کمالات ظاهر می‌شد در آنها، در موسی ظاهر نمی‌شد. پس حیات موسی علیه السلام و کمال او علیه السلام مشتمل بود بر حیاتهای مقتولان و کمالات مقتولات، چنانکه سواد شدید مشتمل است بر سوادات ضعیفه و این است مراد از قول شیخ فرید الدین عطار، که:

«صد هزاران طفل سر ببریده گشت ... تا کلیم الله صاحب دیده گشت»

و نیست مراد آنکه ارواح مقتولان به طریق تناسخ در بدن موسی آمدند، که این باطل محض است و نه مراد آن است چنانکه از عبارت شرح قیصری متوهم شود، که روح هر نبی جامع مر ارواح امت راست، پس روح موسی جامع است ارواح مقتولان را و ارواح مقتولان با او نوع اتحاد دارند، زیرا که این حکم را اختصاص به موسی علیه السلام نیست، بلکه این اتحاد هست در همه رسل و شیخ اکبر قدس سره می‌فرمایند که این اختصاص بر دیگران که متقدم بر موسی بودند، حاصل نشد اصلا و چون این دانستی، پس باک نیست که در کلام مولوی قدس سره، که: «در برای قهر او آماده شد»اشاره به آن باشد، اگرچه لفظ را دلالت صریحه نیست بر آن.

همچو صاحب نفس کاو تن پرورد ... بر دگر کس ظن حقدی می‌برد

اینجا تمثیل مرکب بدون اعتبار تمثیل در اجزا اولی می‌نماید و حاصل آنکه صاحب نفس که

تن‌پروری خود می‌کند و از این تن‌پروری برطبق خواهش نفس دیگران را عدوی خود گرفته، خواهد عدو را هلاک گرداند و خود ایمن گردد از شر و حال آنکه نفس وی که اعدی عدو آن است، در وی است و منبع همه شرور نفس اوست، مثل حال فرعون که طفلان را می‌کشت و موسی را که هلاک او بر ید او مقدر بود، خویش نزد خود در خانه می‌داشت و این ربوبیت برای آن است که کلام از بی‌ادبی به وجهی مصون می‌شود، لیکن قول وی قدس سره که:

«او چو موسی و تنش فرعون او   او به بیرون می‌دود که کو عدو»

از بودن تمثیل مرکب، زیرا که این قول تفصیل آن تمثیل است و ضمیر «او» راجع به نفس است، که نفس همچو موسی و تن او نیز در اهلاک و فرعون آن صاحب نفس و صاحب نفس بیرون می‌دود به سوی عدو و عدو را می‌پرورد، چنانکه فرعون عدوی خود را پرورش می‌نمود و دیگران را می‌کشت به ظن بودن عدو و این خالی از نوع بی‌ادبی نیست و می‌تواند که ضمیر «او» به صاحب نفس راجع باشد و مراد از آن روح باشد. پس تشبیه روح صاحب نفس به موسی شد و تشبیه تن یا نفس به فرعون در بودن فرعون عدوی موسی مثل بودن نفس عدوی صاحب نفس را که روح است و در مصراع ثانی تشبیه حال فرعون به حال صاحب نفس در حق پرورش دشمن و دشمنی کردن با موسی و این تشبیه اخیر تشبیه مرکب است و بر این تقریر اول که تشبیه بود تمثیل مرکب بود و این تشبیه ثلاثه تشبیهات علی‌حده اول و ثانی تشبیه مفرد و ثالث مرکب. بر این تقریر کلام از سوء ادب بیرون می‌رود، و الله اعلم بمراد خواص العباد.

ملامت کردن مردم شخصی را که مادر را بکشت به تهمت

هین بکش او را که بهر آن دنی   هر زمان قصد عزیزی می‌کنی

آتشین نفس عبارت از آن است که او را از تلذذات باز دارد و او را در مجاهدات و ریاضت مطمئن سازد.

نفس کشتی بازرستی ز اعتذار   کس تو را دشمن نماند در دیار

اعتذار به ذال معجمه از عذر است و اگر به غین معجمه و دال مهمله باشد، از غدر که ضد وفاست، انسب است.

دشمن آن باشد کز او آید عذاب   مانع آید لعل را از آفتاب

یعنی دشمن آن است که از وی عذاب رسد و یا لعل را از آفتاب باز دارد، تا کمال او پیدا شود.

یعنی دشمن آن است که عذاب رساند و یا از کمال باز دارد و این هر دو چیز در دشمنی انبیا علیهم السلام متحقق نیست، که انبیا را از ایشان عذاب نمی‌رسد، که نزد رب خود خوش‌اند و هرچه به ایشان می‌رسد، از حق می‌دانند و در آن خوش‌اند و نه کمال ایشان را دشمنی کسی ضارّ است، بلکه آنها دشمن خوداند که در عذاب گرفتارند و از کمال باز می‌مانند./۴۱/

گر تو را حق آفریده زشت‌رو　　　هان مشو هم زشت‌رو هم زشتخو

حاصل آنکه زشت‌رویی تو را چندان زیان ندارد. تو زشتخو مباش، که زشتخویی نقصان عظیم است و در بیت ثانی می‌فرمایند که اگر کفش داری، آن کفش را پاره مکن به رفتن در سنگلاخ و اگر دو شاخه هست تو را که به آن رنج می‌رسد، چارشاخ مشو، یعنی آویختهٔ چارشاخ مشو. این تمثیل است و مقصود آنکه اگر رنگ خوب داری، آن را ضایع مکن به سیرت و خوی زشت و اگر بد داری، آن را مجامع خوی بد مساز، که آن مثل چارشاخ است و شیخ افضل گفته که مراد از دو شاخ، کفش دو پاره و از چهار شاخ، کفش چهار پاره و بر این تقدیر نیز همان تمثیل مقصود است.

از حسد می‌خواست تا بالا بود　　　خود چه بالا بلکه خون‌پالا بود

خون‌پالا صاف‌کنندهٔ خون و مراد اینجا خونریز

انبیا را واسطه ز آن کرد حق　　　ناپدید آید حسدها در قلق

در بعض نسخ جای «خلق» لفظ «قلق» واقع شده، یعنی از فرستادن انبیا حسدهای مخفیهٔ کافران و منافقان پدید آید در خلق و یا در جنبش آید و ظاهر گردد و این غایت مثل غایت در ولد للموت انبیا برای تکمیل ناقصان آمدند و کسانی که مستعد کمال بودند، متبع شده، مکمل شدند و آنها که استعداد کمال نداشتند، حسد ورزیدند، به اسفل السافلین افتادند. پس حسد ظاهر شد و مرتب به آن مثل مرتب موت بر ولادت.

چون مقرر شد بزرگی رسول　　　پس حسد نآید کسی را از قبول

یعنی چون کسی را حسد نمی‌آید، مگر بر آنکه او را مثل خود می‌داند و چون بزرگی رسول مقرر است که مقرب الله‌اند کسی را توهم مثلیت سزاوار نیست، پس کسی از مقبولان حسد نکردند و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که عارفان ایشان را عین حق دیدند، بر قبول و اطاعت برگزیدند و مؤمنان اگرچه ندیدند، اما چون مقرب حضرت الوهیت می‌دانند، منکر ایشان را کافر می‌شمارند، لاطائل است، که عارفان هر موجود را عین حق دیدند و اتباع انبیا نکردند، مگر برای

آنکه ایشان را مقرب حق دیدند.

پس به هر دوری ولیی قائم است　　　　تا قیامت آزمایش دائم است

ظاهر آن است که مراد قطب الاقطاب است، که این آن ولی است که او حاکم است بر همهٔ عوالم و همهٔ اولیا تابع‌اند این ولی را و از بقای او عالم باقی است مگر افراد، چنانکه شیخ قدس سره فرمودند که افراد خارج‌اند از دائرهٔ قطب و این ولی سید زمان خود است و نمی‌باشد مگر واحد در زمان خود. شیخ اکبر فرموده‌اند در باب هفتادم از فتوحات: «القطب لا یکون الا واحدا و هو الغوث ایضا و هو سید الجماعة فی زمانه و منهم من یکون ظاهر الحکم و یجوز الخلافة الظاهرة کما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام کابی بکر و عمر و عثمان و علی و الحسن و معاویة ابن یزید و عمر ابن عبد العزیز و المتوکل و منهم من له الخلافة الباطنة و لا حکم لهم فی الظاهر کاحمد ابن هارون السبتی و کابی یزید البسطامی و اکثر الاقطاب لا حکم لهم فی الظاهر».

این قطب نمی‌شود مگر واحد در زمان خود و این غوث است مر عالم را و عالم به سوی او محتاج است و این قطب سید زمان خود است و بعض این اقطاب می‌شوند ظاهر الحکم حیازت می‌کند خلافت ظاهره را، چنانکه حیازت می‌کند خلافت باطنه را به جهت مقام، چون حضرات خلفای اربعه و امام حسن و معاویه ابن یزید و عمر ابن عبد العزیز و متوکل عباسی و بعض آنهایند که ایشان را خلافت باطنه است، نه خلافت ظاهره، چون شیخ احمد بم هارون بستی و مثل ابو یزید بسطامی و اکثر اقطاب چنین‌اند که حکومت و سلطنت ظاهره ایشان را نیست. «و قال فی الباب السبعین و مأتین و اما القطب فهو عبد الله و عبد الجامع و هو المبعوث بجمیع الاسماء تحققا و تخلقا و هو مرآة الحق و هو مجلی النعوت المقدسة و محل المظاهر الالهیة صاحب الوقت و عین الزمان و سر القدر و له علم الدهور، الی آخر ما قال» و اما قطب پس وی عبد الله است یعنی مظهر این اسم جامع است. پس باطن وی باطن رسول است و اوست عبد الجامع که او مظهر اسمی است که جامع است مر جمیع اسما را، اوست نعت کرده شده به جمیع اسما از روی تحقیق و تخلق و اوست مرآت حق است که حق خود را با جمیع اسماء در وی می‌بیند و او مجلی نعوت مقدسهٔ حق است و محل مظاهر الهیه است و حاصل آنکه جامع مر اسمای الهیه است و مظاهر کونیه است و صاحب وقت است که وقت زیر حکم اوست و شریف زمان است و سر قدر است، یعنی هرچه مقدر است در عالم او را معلوم می‌گردد و او را علم دهور است. بدانکه

قطب حقیقی و غوث ازلی روح محمد(ص) است و این قطب که مذکور شد، خلیفه روح محمدی است و قائم مقام وی(ص) در اتصال فیض الهی و بعضی از این اقطاب صاحب تحکیم عظیم است و قدم وی بر رقاب کل ولی الله است، چنانکه شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی الحسنی و الحسینی رضی الله عنه و جناب ایشان را با بودن این مقام، مقامات دیگر عظمی حاصل بود و رأس و رئیس اولیای الله بودند.

چون مقام قطب الاقطاب دانستی، پس بدان مولوی می‌فرمایند به هر دوری از ادوار تا قیامت یک قطب قائم می‌ماند تا قیام عالم از او باشد و چون قطب زمان وفات یابد، دیگری به جایش قائم شود و محمد رضا گفته قولی که شیء عجیب است و کلام مولوی قدس سره شرحی به وجهی کرده که هرگز کلام را بر آن دلالت نیست، بلکه بخلاف آن ناطق است و آن این است که گفته که شیخ ابن عربی قدس سره العزیز، امام محمد مهدی را خاتم ولایت محمدیه می‌دانند تا وقت ظهور آن حضرت نائب او را در هر دوری از ادوار ملکیه موجود می‌دانند، که نیابت او کار می‌کند و رأی شیخ بر آن قرار یافته، چنانچه در باب سیصد و شصت و ششم از کتاب فتوحات می‌گوید: «ان للّه خلیفة یخرج من عترة رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم من ولد فاطمة یواطی اسمه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و جده حسین ابن علی ابن ابی طالب یبایع بین الرکن و المقام یشبه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فی الخلق بفتح الخاء و ینزل فی الخلق بضم الخاء».

و شیخ علاء الدین نیز بر این اعتقاد است کما قال فی ذکر الأبدال و اقطابهم و قد وصل الی مرتبة القطبیة محمد ابن الحسن العسکری و هو اذا اختفی دخل فی دائرة الابدال و شیخ را نیز در این ماده، غلو تمام است. پس به طور این هر دو بزرگ ولی قائم در هر دور که مولوی خود تصریح به آن فرمودند، نائب امام مهدی باشد و به‌طور دیگر اکابر اهل سنت و جماعت نائب نبی صلی الله علیه و آله و سلم است، انتهی و شیخ ولی‌محمد رد این قول محمد رضا کرده و گفته قول او سر تا پا غلط است، زیرا که حضرت شیخ رضی الله عنه مهدی را خاتم ولایت محمدیه نمی‌داند و عبارت فتوحات که نقل کرده، هرگز بر آن دلالت نمی‌کند و شیخ اکبر قدس سره در فتوحات در اجوبه اسئله حکیم ترمذی می‌فرماید: «فانزل فی الدنیا من مقام اختصاصه استحق ان یکون بولایته الخاصة ختم یواطی اسمه، اسمه صلی الله علیه و آله و سلم و یجوز خلقه و ما هو بالمهدی المسمی المعروف المنتظر قال ذلک من سلالة و عزة و الختم لیس من سلالة الحسنة و لکن من

سلالة اعراقه و اخلاقه»؛ پس نازل کرده شد از مقام اختصاص او صلی الله علیه و آله و سلم مستحق شد آن را که بود مر ولایت خاصه او را ختم چنین که نام او مثل نام آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم باشد و حیازت کند آن ختم، خلق آن سرور را صلی الله علیه و آله و سلم و نیست این ختم مهدی مسمی معروف انتظار کرده شد، زیرا که مهدی از سلاله و اولاد آن سرور است صلی الله علیه و آله و سلم و این ختم نیست از سلالهٔ حسنهٔ آن سرور، و لیکن این ختم از سلالهٔ اخلاق آن سرور است صلی الله علیه و آله و سلم و در این کلام صریح نفی است مر بودن مهدی خاتم ولایت محمدیه را، انتهی

و نیز دربابی که محمد رضا کلام شیخ اکبر قدس سره نقل کرده بعد دگر بندی از احوال امام مهدی می‌فرماید: «اما الختم للولایة المحمدیة فهو اعلم الخلق بالله لا یکون فی زمانه و لا بعد زمانه اعلم بالله بمواقع الحکم منه فهو و القرآن اخوان کما ان المهدی و السیف اخوان» و اما ختم ولایت محمد، پس او اعلم بالله است از جمیع خلق نیست در زمان و بعد زمان او کسی اعلم بالله است و نه به مواقع حکمتها از آن ختم، پس آن ختم و قرآن هر دو برادرند، چنانچه مهدی و سیف برادرند. حاصل آنکه چنانکه مهدی مؤید به سیف است، این ختم مؤید به قرآن است که این کلام نیز دلالت دارد که امام مهدی غیر خاتم ولایت محمدیه است و شیخ ولی‌محمد گفته که خاتم ولایت محمدیه نفس نفیس شیخ اکبر قدس سره است و مؤید ساخته به آنکه مذکور است در فتوحات: «أنه رأی حائطاً من ذهب وفضة، وقد تحمل إلا موضع لبنتین، إحداهما من فضة، والأخری من ذهب، فانطبع موضع تلک اللبنتین» دید شیخ اکبر قدس سره دیوار از ذهب و دیوار از نقره، به درستی که کامل شد آن دیوار مگر موضع دو خشت، یکی از ذهب و دیگر از نقره. پس منطبع شد شیخ در موضع هر دو خشت و شیخ اکبر گفت: «ایاما اشک انی انا الرائی و لا اشک انا المنطبع و کمل الحائط» شک نمی‌کنم در آنکه من خود رائی بودم و من خود منطبع در موضع آن دو خشت و به من کامل شد آن دیوار، «ثم عبرت الرؤیا باختتام الولایة بی و ذکرت المنام للمشایخ الذین کنت فی عصرهم و ما قلت من الرائی فاولوا بما عبرت به» پس تعبیر کردم این رؤیا را به ختم شدن ولایت به من و ذکر کردم این رؤیا را نزد مشایخان که بودم در عصر آن مشایخ و نگفتم که کیست رائی، پس تعبیر کردند این رؤیا را به چیزی که تعبیر کردم من به آن وجه دلالت این کلام بر آنکه خاتم ولایت محمدیه نفس نفیس شیخ است قدس سره، که شیخ اکبر قدس سره در فتوحات

فرمودند که ختم، دو ختم‌اند: یکی ختم ولایت محمدیه(ص) و دیگر ختم ولایت مطلقه و تصریح فرمودند که ختم ولایت مطلقه، عیسی(ع) است و اینجا چون تعبیر رؤیای شیخ اکبر به اختتام ولایت است، پس البته نفس نفیس شیخ اکبر قدس سره خاتم ولایت محمدیه(ص) باشد.

پس از این منقولات باطل شد قول محمد رضا، که خاتم ولایت محمدیه امام مهدی است و باز شیخ ولی‌محمد گفته و همچنین در عبارت شیخ علاء الدوله که مشارالیه نقل کرده نیز دلالت نیست بر آنکه خاتم ولایت محمدیه مهدی است. اگر دلالت هست، پس بر آن است که قطب است و قطبیت چیزی دیگر و خاتمیت چیزی دیگر و نیز آنچه که گفته که به قول این دو بزرگ ولی قائم نائب امام مهدی است، این هم نه از عبارت فتوحات که نقل کرده، مستفاد می‌شود، نه از عبارت شیخ علاء الدوله، بلکه آنچه مستفاد می‌شود آن است که مهدی خلیفة الله است، قطب خواهد بود. پس او در خلیفه و هر قطب در زمان خود نائب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است. غرض که این عزیز در عبارت هم میل نمی‌کند تا از چنین بیهودگی بازآید، انتهی رد الشیخ ولی‌محمد.

و نیز باید دانست که در کلام محمد رضا افترا و تلبیس است یا قطع نظر از سوء فهمی، اما افترا آن است که وی نقل کرده که جده الحسین بن علی ابن ابی طالب و حال آنکه این عبارت در باب مذکور از فتوحات نیست، بلکه اصلاً در فتوحات نیست، این افترا محض است و شیخ جلال الدین سیوطی از امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه الکریم نقل کرده که امام حسین را فرمودند که پسر من این سید است و خارج خواهد شد در آخر زمان از اولاد او امام مهدی عادل و اما تدلیس او پس برای آن است که عبارت شیخ علاء الدوله سمنانی این است: «و قد وصل الی رتبة القطبیة محمد ابن الحسن العسکری رضی الله عنه و عن آبائه الکرام ائمة اهل بیت الطهارة و هو اذا اختفی دخل دائرة الابدال و ترقی مندرجا طبقة طبقة التی ان صار سید الافراد و کان القطب علی ابن الحسن البغدادی فلما جاء به نفسه و دفن بشونیزیة صلی علیه محمد ابن الحسن العسکری رضی الله عنهما و جلس مجلسه و بقی فی مرتبة القطبیة تسع عشر سنة ثم توفاه الله تعالی بروح و ریحان و اقام مقامه عثمان بن یعقوب الجوینی و صلی هو و اصحابه علیه و دفنوه و به تحقیق» واصل شد به رتبهٔ قطبیت محمد ابن حسن عسکری و او وقتی که مختفی شد، داخل شد در دائرهٔ ابدال و ترقی کرد به تدریج طبقه به طبقه، تا اینکه شد سید افراد و بود قطب علی ابن حسن بغدادی، پس هرگاه که مرد او مدفون شد به شونیزیه، نماز کرد بر او محمد ابن حسن عسکری و نشست در مجلس او

باقی ماند در مرتبۀ قطبیت، نوزده سال بعد از آن وفات داد او را الله تعالی با راحت و ریحان و قائم کرد الله تعالی مقام او عثمان ابن یعقوب جوینی را و نماز گزارد بر او یعقوب ابن جوینی و اصحاب او و دفن کردند او را.

ببین در این کلام که در آن تصریح است به بودن محمد ابن حسن عسکری قطب و قائم شدن مقام عثمان ابن یعقوب در قطبیت و وفات یافتن او و مدفون شدن و از این لازم آمد که او امام مهدی موعود نیست و اما بودن اقطاب آخران نائب او و با نائب مهدی موعود. پس به مراحل است از کلام شیخ علاء الدوله و گمان محمد رضا که مهدی موعود، محمد ابن حسن عسکری است، باطل است به دلالت حدیث صحیح:

«یخرج فی آخر الزمان رجل من عترتی یواطی اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی»[1] خارج خواهد شد در آخر زمان مردی از اولاد من برابر خواهد بود نام او، نام ما را و نام پدر وی، نام پدر ما را.

هرکه را خوی نکو باشد برست   هر کسی کاو شیشه دل باشد شکست

شیشه، سست دل. حاصل آنکه هرکه خوی نیک دارد که متبع پیغمبر گشت و تابع این امام شد، او فائز گشت و کسی که سست دل است، گرفتار بد سگ است و حاصل اینکه کسی که سست دل است، باید که بشکند.

پس امام حی قائم او ولی است   خواه از نسل عمر خواه از علی است

چون شیعه زعم می‌کنند که امام قائم محمد بن حسن عسکری است کرم الله وجههما و می‌گویند که او طویل العمر است، باقی خواهد ماند تا قریب قیامت و می‌گویند که او مهدی موعود است، پس مولوی رد این قول فرمودند، که آن امام که حی قائم است که به آن بقای عالم است، این ولی است که قطب الاقطاب است، که یک کس قائم به این مقام می‌باشد بر سبیل تعاقب و این ولی را نسب، شرط نیست. از نسل هرکه باشد، علوی باشد یا نه.

مهدی و هادی وی است ای نیک‌خو   هم نهان و هم نشسته پیش رو

یعنی این امام قائم که قطب الاقطاب است، مهدی است از جانب حق که اهتدا از او یابد و هادی است خلائق را و به باطن خود پیش حق حاضر است از وی می‌شود افاضه بر قلب او و هم

---

۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر: ج۱۰ ص ۱۳۵: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيا إِلَّا لَيْلَةٌ لَطَوَّلَ اللهُ تِلْک اللَّيْلَةَ حَتَّى يَمْلِک رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي، و اسم أَبِيهِ اسْمَ أَبِي، يَمْلَأُهَا قِسْطًا و عدلا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا و جورا».

نشسته است روبروی خلق به ظاهر تا هدایت کند و افاضه نماید و این منافی به آمدن مهدی(رض) موعود نیست و او نیز به همین شأن خواهد بود و ظن محمد رضا به اینکه چون این امام نائب مهدی موعود است، پس او به منزلهٔ او شد، باطل محظ است، که نیابت از کلام مولوی قدس سره مفهوم نمی‌شود و نه به حسب واقع صحیح است، چنانکه دانستی.

او چو نور است و خرد جبریل او   آن ولی کم از او قندیل او

یعنی این ولی همچو نور است و خرد او همچو جبرئیل و مراد از نور، محمد مصطفی است صلی الله علیه و آله و سلم، یعنی در زمان خود قائم مقام آن حضرت است صلی الله علیه و آله و سلم و اتمّ مظهر حقیقت محمدیه(ص) است و خرد وی صافی شده، گویا عقل کل شده، همچو جبرئیل افاضه می‌کند و تحقیق جهت امامت وی آن است که شیخ اکبر در باب سادس و ثلاثون و ثلاثمائة از فتوحات می‌فرمایند که چون ولی می‌گرداند برای نظر در عالم قطب وقت را که واحد الزمان است و خلیفهٔ وی است، نصب و قائم می‌کند در حضرت مثال تختی را و می‌نشاند وی را بر تخت و این مقام خبر می‌دهد از مرتبهٔ وی، یعنی مرتبهٔ وی مرتبهٔ پادشاه است، چنانکه خبر می‌دهد استوای عرش صورت احاطة الله را به علم هر شیء. پس وقتی که منسوب می‌سازد تخت را، خلعت می‌دهد الله سبحانه آن قطب را جمیع اسمائی که طلب می‌کنند عالم آن اسماء را و طلب می‌کنند آن اسماء عالم. پس به آن اسماء حله‌ها و زینتها می‌پوشد و وقتی که می‌نشیند این قطب بر تخت بر صورت الهیه، یعنی با ذاتی که جامع است، پس امر می‌کند الله تعالی بیعت او را، پس داخل شوند در بیعت او بر مأمور از اعلی او اسفل، مگر ملائکهٔ مهیمه و افراد و اول بیعت می‌کند ملاء اعلی اول. پس اول به حسب مراتب خود دست این قطب می‌گیرند و اقرار به تتبع و اطاعت می‌کند و سؤال از علم از این قطب می‌کنند. او جواب می‌دهد به وجهی که اعلی است از آنچه نزد سائل است در این مسئله.

پس این متابع استفاده می‌کنند از وی علم را اول متابع این قطب عقل اول که آن را عقل کل هم می‌گویند، بعد از آن نفس کل، بعد از آن ملائکهٔ مقربون، بعد از آن ارواح ابدان، بعد از آن سائل مولدات از سماوات و جمادات و حیوانات و انسان و هر چیزی که تسبیح می‌گویند از مکان و متمکن و محل و حال بیعت می‌کنند مگر ملائکهٔ مهیمه و اولیای افراد که این‌ها مکمل‌اند مثل اقطاب و تحت دائره قطب داخل نیستند و قطب را در این‌ها تصرف نیست، لیکن چون شأن الهی

خواست که قطب نباشد در عالم مگر واحد متعین شد مر واحد را این امانت، نه از جهت آنکه در علم سابق است از افراد.

بدانکه شیخ اکبر قدس سره می‌فرمایند که این قطب را دو امامند که آنها وزیر آن قطب‌اند: یکی امام ایسر عبد الملک نام دارد و امام ایمن عبد ربه نام دارد. چون وفات یابد امام ایسر قطب می‌گردد و امام ایمن امام الیسر می‌شود و قائم مقام ایمن دیگر می‌شود: «فکان ابو بکر (رض) عبد الملک و کان عمر عبد ربه فی زمان رسول الله الی ان مات صلی الله علیه و آله و سلم سمی ابو بکر عبدالله و سمی عمر عبد الملک و سمی امام الذی ورث مقام عمر عبد ربه و لا یزال الامر علی ذلک الی یوم القیمة» پس بود ابو بکر عبد الملک و بود عمر عبد ربه در زمان رسول صلی الله علیه و آله و سلم و تا اینکه وفات یافت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم که آن سرور قطب بود صلی الله علیه و آله و سلم، پس نام نهاده شد ابو بکر عبدالله که او قطب شد و وارث مقام آن سرور شد و نام قطب عبد الله است و نام نهاده شد امامی که وارث شد مقام عمر را عبد ربه و همیشه می‌باشد این شأن روشن تا روز قیامت که امام ایسر که نامیده شد به عبد الملک قطب می‌شود و امام ایمن امام ایسر می‌شود و بجای ایمن دیگری قائم شود و چون این دانستی، پس بدانکه مراد مولوی از اینکه کم از دست این امامان باشند و حاصل آنکه از رتبهٔ این قطب است و آن امام ایمن است و ایسر قندیل آن نور است که قطب الاقطاب است که نور قطب بر او فائز می‌شود اولاد به وساطت او به دیگری.

و آنکه زین قندیل کم مشکات ماست نور را در مرتبه ترتیبهاست

مشکات در لغت دریچه را گویند و در اطلاق صوفیه چنانکه از کلام شیخ عبد الرحمن جامی مفهوم می‌شود عبارت است از مقام ولایت که به آن علوم را می‌گیرد و در بیت سابق مقام ولایت وزیر آن قطب را به قندیل تعبیر فرمودند، که افاضهٔ نور قطب اولا بر او افتد چنانکه نور شمع اولا بر قندیل می‌افتد مقام ولایت امثال خود را به مشکات که نور قلب بر وی به واسطهٔ آن وزیر است، چنانکه در مشکات از قندیل نور شمع می‌افتد و خلاصه آنکه فیض آن قطب بعد وزیر به واسطهٔ او بر مشکات ما فائض است، وجه وی آن است که مولوی قدس سره از ابدال بودند و ابدال اگرچه ولایت کامله دارند و در سیر کامل‌اند، لیکن داخل دائرهٔ قطب‌اند، وزیر حکم قطب‌اند و این ابدال چنانکه سابق گذشته هفت‌اند و قیام هفت اقلیم به آنهاست و هر شخص را از این هفتگانه نسبت است به اسمی که نظر کند الله به جهت آن نسبت به سوی ایشان و این نسبت غالب بر ایشان است

و قطب را نسبت است به سوی اسم جامع که الله است و هر اسم زیر این اسم جامع است و همین سبب است مر استمداد ابدال را از قطب الاقطاب و دلیل بر بودن مولوی قدس سره از ابدال آنچه مذکور است در نفحات الانس، که جماعتی از مولوی قدس سره التماس امامت کردند در نماز و شیخ صدر الدین قونوی رحمه الله تعالی در آن جماعت بود.

مولوی فرمود که ما قوم ابدالیم، به هر جایی که برسیم می‌نشینیم و می‌خیزیم، امامت را ارباب تصوف لایق‌اند. به خدمت شیخ صدر الدین اشاره کرد شیخ صدر الدین امام شد و نماز گزارد. پس مولوی قدس سره فرمود: «من صلی خلف امام تقی فکانما صلی خلف نبی».

مع ما بعد وی از ابیات اربعه و حاصل آنکه نور این ولی که قطب است، یعنی نوری که از مشکات او فائض می‌شود بر قندیلها و مشکاتها اولیای دیگر در مرتبهٔ ترتیبها واقع است، پس به ترتیب می‌رسد به هرکسی که می‌رسد و این بودن نور این ولی در مرتبهٔ ترتیبها به جهت آنکه نور حق پرده دارد و این پرده‌ها طبق به طبق‌اند و این ولی قطب است، مقام وی نزد حضرت حق است به مقام باقی اولیاء که داخل دائرهٔ قطب‌اند. از پس هر پرده قومی را مقام است، صف به صف‌اند این پرده‌ها تا امام که قطب الاقطاب است، او پیش از پرده است در حضور اهل صف آخرین از ضعف طاقت زیاده نور ندارند و آن صف که پیش وی است تاب شعاع بیشتر از شعاع صف آخرین دارد و تاب بیشتر از این ندارد و همچنین تا آخره بالجمله قطب الاقطاب امام است، از فیض او بقای عالم است و حضور او و علم او بالله تعالی کامل است و همهٔ اولیا که داخل دائرهٔ وی‌اند مستفیض از او هستند و هر کسی که تصرف کند، از امداد وی است و این اولیاء صف به صف به قدرتهای خود حاضراند، افاضه بر همه بر قدر رتبه‌ها می‌باشد و این اولیا به قدر مرتبهٔ خود فیض می‌گیرند و به امداد وی تصرف کنند به قدر مرتبهٔ خود و تفصیل اقسام این اولیا که زیر حکم وی‌اند، از فتوحات باید طلبید.

فائده

بدانکه اینکه گفته شد از حال قطب الاقطاب از اول تا آخر قول جمهور اهل الله است و اما شیخ اکبر می‌فرماید که بقای عالم به انبیا و رسل است، پس نبی و رسول باقی‌اند باعیانهم که از وجود وی و بقای وی عالم قائم باشد، پس در زمان تشریع حکم آن انبیا و رسل بر شریعت خود بودند و بعد اختتام تشریع بر شریعت ختم الرسل شوند صلی الله علیه و آله و سلم. پس چهار

کس‌اند: دو نبی و دو رسول که از آنها بقای عالم است و این هر چهار متبع شریعت محمدیه‌اند(ص)، دو از آن بر آسمان‌اند، یکی ادریس(ع) و یکی عیسی(ع) و دو از آن بر زمین یکی خضر و دیگر الیاس(ع)، پس ادریس(ع) و خضر(ع) هر دو نبی اند و عیسی(ع) و الیاس(ع) هر دو رسل اند هر دو رسل‌اند بلا شک. پس بقای این عالم از یمن ایشان است و این قطب الاقطاب که گفته شد، نائب ایشان است در ابقای عالم و این چهار کس افضل امت محمدیه‌اند(ص)، زیرا که از افضل الصدیقین ابو بکر صدیق نیز افضل‌اند و این ظاهر است که انبیا و رسل افضل‌اند از اولیاء و همین معنی قول حکیم ترمذی است قدس سره: «و فی امة محمد(ص) من هو افضل من ابی بکر» در امت محمدیه(ص) کسانند که افضل‌اند از ابو بکر صدیق و آنها انبیا و رسل‌اند، «و تمم الشیخ الاکبر و قال مما ظنک و بغیره من الصحابة» یعنی چون از ابو بکر افضل شدند، پس چیست ظن تو با غیر ابو بکر از صحابه از ایشان، البته افضل شوند و این واضح است و اما قول شیخ به بودن چهار کس از انبیا و رسل به حسب ظاهر مخالف مذهب شیخ می‌نماید که ادریس(ع) و الیاس(ع) یک‌اند، اول مسمی به ادریس(ع) شده، نبی بودند و بر آسمان رفتند و بعد از آن مسمی به الیاس شده بر زمین آمدند و رسول شدند و آنچه که شیخ عبد الرحمن جامی قدس سره در تطبیق گفته‌اند که حکم ثانیه به کشف نیست، بلکه موافق مشهور میان علمای ظاهر گفته‌اند و آنچه در فصوص فرموده‌اند از بودن هر دو واحد اخبار به کشف است، صحیح نیست، که حکم به بقای عالم از این چهار بدون کشف نمی‌تواند شد و این هم مشهور نیست، تا بر طبق شهرت باشد، مگر اینکه گفته شود چنانکه در دو زمان متصف به دو مرتبه‌اند و روحانیت ایشان در آسمان با مرتبهٔ نبوت ظاهر است و در زمین با مرتبهٔ رسالت و ظهور روح در امکنهٔ متعدده در وقت واحد جائز است، از این جهت دو گفته و الا نه همان واحد است حاوی دو مرتبه و آنچه شیخ محب الله قدس سره می‌فرمایند که قطب که حافظ عالم است، بر قدم ایشان است، مشکل می‌نماید، زیرا که قطب الاقطاب بر قدم محمد مصطفی است صلی الله علیه و آله و سلم بی‌شبهه و باطن او باطن آن سرور است صلی الله علیه و آله و سلم، مگر اینکه گفته شود که قطب در ولایت کمال خود بر قدم محمد مصطفی(ص) است و او ولایت جامعه دارد و باطن او باطن محمد مصطفی است صلی الله علیه و آله و سلم و در حق ابقای عالم بر قدم این انبیاست، و الله اعلم بحقیقة الحال.

روشنیی کاو حیات اول است　　　　رنج جان و فتنه این احول است

ظاهر آن است که مراد از این احول معبر به آن ضعیف، پس مراد از احول همان ضعیف است که در بیت سابق مذکور است و حاصل آنکه آن روشنی که حیات امام وقت که قطب الاقطاب است، در حق این ضعیف رنج است، که تاب آن نتواند آورد و تعبیر به احول برای آن است که چون علم وی به توحید، مثل علم نیست، گوییا احول است که به توحید نرسیده و آنچه که محمد رضا گفته که اقصی مرتبهٔ کمال به خود گمان می‌برد پس مرتبهٔ خود را و برابر آنچه که هست می‌بیند، اگرچه اغراض ولی‌محمد به اینکه احولی دو دیدن یک چیز را گویند، نه دیدن یک چیز را برابر دو، ساقط است که برای اطلاق مجازی این کافی است، لیکن بر او وارد است که آنکه به مرتبهٔ ضعف اخیر است، عارف است، پس از وی این گمان بعید است و شیخ ولی‌محمد گفته اطلاق احولیت بر صاحب مرتبهٔ اولی از آن است که نور خود را و نور صاحب مرتبهٔ اعلی را دو می‌داند، که یک نور ذات است، که به حسب تفاوت قابل متفاوت است، ظهور بر او وارد می‌شود که صاحب مرتبهٔ ادنی، چونکه عارف است.

پس چگونه نور ذات را در خود و صاحب مرتبهٔ اعلی دو پندارد به دونی ذاتی، اما دونی ذاتی به سبب تغایر ظهورات او پس احولی نیست و اگر در بیت سابق از اهل صف آخرین آن کسان مراد باشند که طالب خودند و تصفیهٔ خود پیدا کردند، اما به فنا نرسیدند، پس در اطلاق احولی هیچ اشکال نیست و ابیات تالیه ارتباط تام می‌گیرد و می‌تواند که این احول اشارت به ما سبق نباشد، بلکه مراد گرفتار کثرت باشد. از این بیت انتقال بیان حال آن‌کس باشد که ذائق معرفت نیست.

احولی‌ها اندک‌اندک کم شود　　　　چون ز هفصد بگذرد او یم شود

یعنی چون به تدریج عروج کند و از پردهٔ اخیر بگذرد و مکشوف بود بر وی آنچه مستور این پرده بود، همچنین تا هفت صد بگذرد او به مرتبهٔ امام رسد، بحر معارف گردد.

آتشی کاصلاح آهن یا زر است　　　　کی صلاح آبی و سیب تر است

در این بیت و ما بعد تشبیه قوی استعداد کمال قوی به آهن و زر است و تشبیه ضعیف الاستعداد به سیب و آبی خامی تعبیر است از استعداد و مقصود بیان فرق مشاهده است. آتش که برای اصلاح آهن و زر است، شدید می‌باید و برای اصلاح سیب و آبی ضعیف.

همچنین تابش نور حق به حسب مراتب و قوت استعداد مختلف است، پس کسی که استعداد

کمال قوی دارد، او نور قوی را تحمل می‌نماید و کسی که استعداد ضعیف دارد و تحمل تابش نور قوی نمی‌تواند کرد.

هست آن آهن فقیر جورکش　　　زیر پتک و آتش است و سرخ و خوش

فقرا چنانکه شیخ اکبر قدس سره فرموده‌اند آن کسانند مفتقر و محتاج هر چیز شوند به اعتبار آنکه هر چیز مسمی الله است، پس عامه ایشان محجوب‌اند به اشیاء از حق و این فقرای سادات می‌بینند اشیا را مظاهر حق که تجلی کرده است در این اشیاء برای عباد خود، پس این فقیر در احتیاج خود به سوی سمع و بصر محتاج نیست مگر به حق، چه سمع بصر مظهر حق‌اند و همچنین جمیع اشیاء به این مرتبه است که مظهر حق است و این حال فقراست و فقیر آن است که محتاج به هر شیء باشد و به سوی خود کسی را محتاج نبیند که خود را عبد می‌بیند و کامل است در عبودیت.

پس این فقیر را اعظم حال است از حالات و حضرت بایزید سؤال کردند از حق: «بما ذا اقرب الیک» به چه چیز قرب حاصل کنم ای الله تعالی در جواب فرمود: «بالذلة و الافتقار» حاصل کن به ذلت و افتقار یعنی خود پیش هر شخص ذلیل و خوار باش و خود را در همه حال مفتقر به سوی حق دان به هر مظهر که حق ظاهر می‌شود در آن. پس مولوی فرمایند که این فقیر مثل آهن است در قبول نور الهی او را نور قوی ضرر ندارد و در همه حال منشرح و خوش است و پتک اله آهنگران است.

بی‌حجابی آب و فرزندان آب　　　پختگی ز آتش نیابند و خطاب

در بیت سابق فقیر را تشبیه با آهن دادند در قبول انوار الهیه و در این ابیات تشبیه است اولیای دیگر را در قبول انوال حق به آب و آنچه متولد از آب‌اند مثل غله و ثمار که تابش بی‌حجاب دیگ و غیره قبول نمی‌کند، همچون اینکه تابش آثار بی‌واسطه قبول می‌کند و خلاصه آنکه فقیر فیض الهی را بی‌واسطه قبول می‌کند و اولیای دیگر را واسطه می‌باید، تا به واسطه وساطت فیض می‌رسد همچو آب و غیره که پختگی از نار به واسطهٔ دیگ می‌باید یا در آن مکان باشد که هوا گرم شده او را پخت سازد و شیخ ولی‌محمد از آب کنایه داشته به سوی قوت علمیه و فرزندان آب کنایه داشته از دیگر قوی و حاصل برآورده که فقر کامل حق را بی‌واسطهٔ علم و عین به حق الیقین رسید و بعید محض است و این معنی بی‌اضافت راست نمی‌آید و رسم خط محتمل آن نیست، که نقطهٔ بی‌حجابی با یاء مکتوب است.

پس فقیر آن است کاو بی‌واسطه‌ست　　　شعله‌ها را با وجودش رابطه‌ست

یعنی بلا واسطه از حق می‌گیرد و انوار حق را به وجود او رابطهٔ خاص است که انوار حق به او بلا واسطه می‌رسد و از اینجا ظاهر شد که از اولیا آن کسان هم هستند که از حق سبحانه فیض بلا واسطه می‌گیرند، واسطه از میان برمی‌خیزد اگرچه آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم واسطه موصوله بودند. اما بعد اتصال پس در اخذ حاجت بی‌واسطه نمی‌ماند و آن کس فقیر است از اولیاء الله اما بودن ولی اخذ باواسطه، پس در فص داودی از فصوص الحکم مذکور است که در ما که قوم اولیاءاند، آن کسانند که اخذ می‌کنند از الله و او در ظاهر متبع است رسول را که موافق او حکم گرفته است و اخذ می‌کند خلیفه از الله عین آن را که اخذ کرده است رسول از الله و این خلیفه را به لسان کشف گفته شود که خلیفة الله است و گفته شود که به لسان ظاهر خلیفهٔ رسول الله و لهذا وفات یافت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم و نه نص فرمود به خلافت مر احدی را و نه تعیین فرمود کسی را به خلافت، زیرا که می‌دانست که در امت وی صلی الله علیه و آله و سلم آن‌کس است که اخذ خواهد کرد خلافت از رب وی، پس شود او خلیفه از الله با موافقت او در حکم مشروع.

پس هرگاه که دانست آن را آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم، محجور نساخت امر خلافت را، پس برای الله خلفااند در خلق وی که می‌گیرند از معدن رسول صلی الله علیه و آله و سلم و سائر رسل آن چیز را که اخذ کردند رسل از آن معدن و اما آنکه آن‌کس بی‌واسطه از حق گیرد از فقر است. پس مفهوم می‌شود از آنچه مذکور است در فتوحات که در میان عبودیت و ربوبیت تقابل چنین است که اصلا جامع نیست به وجهی از وجوه و متقابلات آخر، اگرچه متقابل‌اند، لیکن در صفات نفسیه مشترک‌اند و صفات نفسیه جامع‌اند و چون سواد و بیاض و لون جامع است در این هر دو و هر متقابلین که هستند او را جامع است مگر رب و عبد که در این هر دو جامع مشترک نیست اصلا.

پس رب آن است که اصلا عبودیت را شائبه نباشد و عبد آن کس است که اصلا ربوبیت را شائبه نباشد و آنچه که توهم کرده می‌شود جامع از وجود، پس آن وجود جامع نیست، که وجود به معنی واحد متناول نیست رب را و عبد را. پس وجود رب عین اوست و وجود عبد حکمی است که حکم کرده می‌شود بر عبد، پس لایق است هر عبد را که قائم نشود به مقامی که شمّ کند در آن مقام رائحهٔ ربوبیت را، زیرا که این زور است و تلمیذ چون از شیخ دانست که او به این مشابه است، پس مفتوح ساخت الله تعالی بر تلمیذ آن چیزی که در وی سعادت اوست. پس او متجرد می‌شود به سوی الله

مثل تجرد شیخ. پس او دانست جناب حق را و توکل کرد بر الله، نه بر شیخ و باقی ماند آن تلمیذ ناظر در شیخ آن را که جاری می‌کند الله بر شیخ از حال در حق تلمیذ از نطق به امر و نهی.

پس اخذ می‌کند تلمیذ از حق به لسان شیخ و می‌داند تلمیذ از نفس خود آنچه می‌داند شیخ از نفس خود که محل جریان احکام ربوبیت است، با اینکه اگر مقصود شود شیخ از فقد او تأخیر در قلب تلمیذ اثر نکند به سبب دانستن او حال شیخ خود و این حال ابو بکر صدیق بود با رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و به روز وفات آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم همه کس مضطرب شدند، مگر ابو بکر و حکم این مقام عبودیت ظاهر شد در آن روز و آن استیفای مقام عبودیت است و دانست آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم که ابو بکر از آن کسانند که دعوت کرد الله تعالی او را و می‌شنید از حق بر لسان آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم و به لسان هرکسی که خطاب کند اینکه مذکور شد محض نبذی است که مذکور است در فتوحات.

پس از اینجا ظاهر شد که تلمیذ چون به مقام عبودیت رسد، کلام بی‌واسطه می‌شنود، چنانکه شیخ او می‌شنود به لسان شیخ و غیر شیخ و او را حاجت به شیخ نمی‌ماند و سابق از منقول از فتوحات دریافتی که فقیر کامل است در استیفای مقام عبودیت و لهذا مولوی حکم فرموده‌اند فقیر آن است که بی‌واسطه از حق گیرد و محتاج به واسطه نباشد.

پس فقیر آن است کاو خود را دهد   آب حیوانی که ماند تا ابد

و مراد از بد، ذلیل و خسیس است و حاصل آن است که خود را ذلیل بیند در همه حال و پیش هر مظهر نسبت ظهور حق در او و این فقیر که مشاهد ذلت است، آب حیوان است که بر او زوال را راه نیست، زیرا که این کمال عبدیت است و این مرتبهٔ اکمل کاملان است، منقول از بعض عارفان که فرمود: «لو اجتمع الناس یزلوا نفس منزلتها من الخسة لما استطاعوا» اگر جمع شوند آدمیان که لغزش دهند نفس مرا، منزلت آن نفس را که خست و ذلت است البته قادر نشوند بر آن، یعنی مستحکم هستم در دید آن خود خسیس و خوار که از این بیرون نخواهم شد و شیخ قدس سره فرمودند که این مقام خست و ذلت که عارف از خود خبر داده به آن نیست، مگر آن‌کس را که ذائق است طعم عبودیت را و مر غیر آن را نشود.

و نیز شیخ اکبر قدس سره فرمودند که این مقام عبدیت جناب ابو بکر صدیق را بود و نمی‌دانم و نشنیده‌ام این مقام غیر ابی بکر را، مگر این عارف را که مذکور شد و از اینجا کسی توهم نکند

مساوات این عارف را مر ابوبکر را زیرا که جناب پاک ابو بکر را مقامات کثیره بودند، پس از شرکت و رنگ مقام تسویه لازم نمی‌آید و نیز سائر این مقام این عارف را به طفیل جناب پاک ابو بکر رسیده باشد و نیز شیخ اکبر گفته هرگاه که گواهی داد جماعت که نفس نفیس شیخ بر قدم ابی بکر است، از صحابه دانستم که این مقام عبودیت است و در بعض نسخ واقع است که:

«پس فقیر آن است کاو خود را دهد　　　آب حیوانی که ماند تا ابد»

و بر این نسخه مراد از آب حیوان همان ذلت و خست است. پس هر دو نسخه واحد است و آنچه ولی‌محمد گفته که مراد از ابد فناست و حاصل برآورده که فقیر آن است که هستی خود را فنا دهد و مصراع ثانی به بقا بالله فرود آورده، غلط است. اولا برای اینکه دیدن هستی خود را فنا منافی فناء حقیقی است که در آن علم فنا باقی است و ثانیا برای آنکه در اتصاف به فنا همه اولیا شریکند، خواه ظاهر به ربوبیت باشند یا به عبودیت و این را اختصاص به فقیر نیست که او عبودیت کامله دارد، چنانکه دانستی و نیز بیت ثانی هم مناسب نیست، که این فقیر را دل عالم گفته و دل عالم نیست مگر آن فقیر که بیان کرده شد.

پس مثال و شرح خواهد این کلام　　　لیک ترسم تا نلغزد فهم عام

چون سابق بیان فرمودند که این فقیر عارف از حق می‌گیرد فیض بلا واسطه، الحال می‌فرمایند که این کلام را شرح بسیار است، لیکن از خوف لغزیدن فهم عوام از ایمان ترک کرده شد و نبذی از آن از فتوحات و فصوص نقل کرده شد و تفصیل آن از آنجا باید طلبید.

پای کژ را کفش کژ بهتر بود　　　مر گدا را دستگه بر در بود

چون در بیت سابق گفته و مفهوم شد از آن کژفهمی عوام این حکایت آوردند برای تمثیل به کژفهمی غلام و شیخ ولی‌محمد تجویز کرده که این داستان مربوط باشد به قول وی قدس سره که: «گر تو را حق آفریده زشت‌رو» الی الآخر و گفته که اول اولی است به جهت قرب و ثانی به جهت معنی، و الله اعلم بالصواب.

امتحان پادشاه آن دو غلام را که نو خریده بود /۴۳/

آدمی مخفی است در زیر زبان　　　این زبان پرده‌ست بر درگاه جان

منقول است از امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه و وجوه آله الکرام: «المرء مخبوء تحت لسانه» آدمی مخفی است زیر زبان خود، یعنی حال آدمی از لسان معلوم می‌شود.

نور هر گوهر کز او تابان شدی　　　حق و باطل را از او فرقان بدی

انتقال است به مطلب آخر مصراع اول به منزلهٔ شرط است که متضمن معنی شرط است و مصراع ثانی خبر به منزلهٔ جزا و بیت دوم خبر دیگر به منزلهٔ جزا و عاید مقدر و یا جزای شرط مقدر در نظم کلام به قرینهٔ مصراع اول بیت اول و گوهر عبارت از قلب باید داشت و ضمیر «کز او» به حق ارجاع باید کرد که او حاضر است و این اضمار قبل ذکر جائز است، خصوص در لغت فارسیه و حاصل معنی آنکه نور هر قلب که از حق تابان شدی، یعنی قلب منور به نور حق شدی، حق را فارق بدی از باطل و هیچ التباس میان حق و باطل نبودی و بر این تقدیر که تقدیر تابش نور حق است، نزول قرآن که خود نور و هادی است و با هدایت قرآن ذره‌ذره حق و باطل را جدا کردی، که قرآن در ذات خود هادی و فارق است میان حق و باطل، لیکن تا که قلب مظلم است اهتدا نمی‌یابد از این هادی، بلکه در حق وی مضل و ملبس می‌افتد، چنانکه شاهد است به آن، این آیهٔ کریمه: «وَ ما یضِلُّ بِهِ إِلاَّ اَلْفاسِقِینَ» (بقره: ۲۶)؛ گمراه نمی‌کند الله تعالی به این قرآن، مگر کسی را که فاسق است و خارج است از طلب سبیل حق و شکنندهٔ عهد فطرت است و چون ظلمت قلب رفت و متنور شد به نور الهی و ایفا کرد عهدی را که بسته است با الله تعالی در فطرت خود که غیر وی را معبود نداند، نور قرآن حق را از باطل جدا می‌سازد و وحدت را در کثرت می‌داند و مثل قرآن مثل نور شمس است، که از او تمیز حاصل شود در مبصرات، لیکن به کار آنکه چشمش مئوف است، نمی‌آید و کشی که چشم بینا دارد، از نور شمس فرق می‌کند میان مبصرات و شارحان بیت اول را به ماقبلش ربط دادند و شیخ ولی‌محمد حاصل برآورده که نور هر گوهر که از آن گوهر تابان شدی، آن گوهر سخن غلام به سبب آن نور میان حق و باطل فرق کردی.

پس از گوهر سخن، غلام مراد باشد و شارحی دیگر گفته یعنی نور گوهر که از باطن آن غلام تابان شدی، حق و باطل را از آن تاب، فرقان شدی و پوشیده نیست که آنچه گفته شده از این هر دو اولی است و شیخ ولی‌محمد بیت ثانی را جدا از بیت اول گفته و گفته که این انتقال از لفظ فرقان است به سوی فرقان که به معنی قرآن است و لفظ «کردی» را به معنی «می‌کند» گرفته و حاصل معنی برآورده که نور قرآن فرق می‌کند برای ما حق را از باطل، بعید محض است، که لفظ «کردی» به معنی «می‌کند» نیامده و بر این تقریر از لفظ «ما کرده»، عارفان مراد باید داشت تا کلام صحیح افتد و الا نه، صفت قرآن این است: «یضِلُّ بِهِ کثِیراً وَ یهْدِی بِهِ کثِیراً» (بقره: ۲۶) و

در تقریر ما این تقیید احتیاج نیست که این تقیید از شرط فهمیده می‌شود و بعد این دو بیت، این بیت یافته می‌شود در نسخ متداولة الیوم، که:

«نور گوهر نور چشم ما شدی   هم سؤال و هم جواب ما بدی»

و شارحی گفته که این بیت در نسخ قدیم یافته نمی‌شود و اگر این بیت باشد، پس مراد از «گوهر»، ذات حق است و می‌تواند که مراد قرآن باشد و حاصل آنکه نور حق بر تقدیر مذکور نور چشم ما شدی، و همان نور سوال ما و جواب ما شدی یعنی حاجت سؤال و جواب برخاستی، که بعد عیان شدن سؤال و جواب ممکن نیست و محمد رضا گفته که فروغ سخن او بصیرت را مدد کردی، تا به حدی که اگر سؤال از وی ناشی شدی، جواب هم از سؤال مستنبط شدی و بر این تقریر این بیت مربوط به ابیات حال غلام است و اگر این بیت باشد، پس قول وی قدس سره که: «چشم کژ کردی و دیدی قرص ماه»البیتین؛ مربوط به این بیت است و تقریر وی است و قرص ماه مثال است مر وجود را و از «چشم»، مراد چشم دل است و حاصل آنکه سؤال ناشی است از احولی و دیدن حق و کون دو موجود حقیقت و مغایرت حقیقی در میان هر دو وجود به سبب کژی چشم دل و چون دل راست شود، متنور به نور الهی بود و وحدت عیان گردد، سؤال از میان برخیزد و حاجت جواب نیفتد، شاید برای این ربط ملحق این بیت را الحاق کرده باشد و اگر این بیت نباشد، پس این بیتین مربوط به ما قبل وی است، چون ارشاد فرمود که از تنور قلب به نور الهی، حق و باطل جدا می‌شود و قرآن هادی می‌گردد. و الحال می‌فرمایند که از کژی چشم دل دو وجود به نظر می‌آید و سؤال و اشتباه پیدا گردد و این کژی از ظلمت و عدم تنور به نور الهی است و چون این کژی مرتفع شد و تنور به نور الهی شد، وجود واحد عیان شد و اشتباه و اشکال برخاست و حق عیان گشت و باطل محو شد و فرقان میان هر دو حاصل شد.

فکرتت را راست کن نیکو نگر   هست هم نور و شعاع آن گهر

نیست مراد از فکر، نظر عقلی، بلکه فکر عارفان چنانکه بعض کمل گفته: «التفکر ساعة خیر من الدنیا و ما فیها» و حاصل آنکه یعنی فکر خود را راست گردان همچو فکر عارفان. از راستی این فکر، وجود واحد عیان می‌گردد و این فکر مصاحب و هم شعاع آن گهر است، یعنی در این فکر نور حق است، که از آن قلب متنور می‌شود. این است مقصود محمد رضا و نسبت شیخ ولی‌محمد او را به سهو، ناشی از سهو است و خود تقریر کرده بدین وجه که احولی خودبینی را

برطرف ساز و به نگاه انتباه بنگر، که علم و فکر تو و نیز شعاع آن گهر عین وجود است. پس لفظ «هم» به معنی نیز باشد و چون صفات عین شد، پس ذات هم شود و این معنی از لفظ برآمدن خیلی دشوار است و حق همان تقریر محمد رضاست.

هر جوابی کآن ز گوش آید به دل چشم گفت از من شنو آن را بهل

در این ابیات بیان علم الیقین و عین الیقین است. اول بیان معانی این الفاظ باید کرد، بعد آن به شرح پردازم. پس بدانکه علم یقینی را سه مراتب‌اند: یکی علم که از استدلال پیدا شود به وجهی که مستقر باشد و اشتباه در آن راه نیابد و زوال نپذیرد به وجهی و این را علم الیقین گویند و چون باز مشاهدهٔ آن شود به وجهی که مشهود می‌گردد و حاجت استدلال نماند، آن را عین الیقین نامند و چون ذائق آن گردد به وجهی که خود عین آن مشهود شود، آن را حق الیقین نامند.

اینکه مذکور شد، مطابق آنچه که مشهور است و توضیح اینکه مراتب در مثال می‌نمایم، بدانکه عزیز علیه السلام اعادهٔ حق موتی را به سوی حیات و عود شدن موتی به سوی حیات اول هر دو معلوم بودند به علم الیقین به اخبار الله تعالی، به وجهی که در آن شائبهٔ اشتباه نبود و چون کیفیت احیای حق موتی شدن موتی را خواست که مشاهده کند، الله تعالی او را علیه السلام میت کرد تا مائه سال میت افتاده بود و خر وی نیز در این مدت مرده و پوسیده گردید و اجزایش متشتت شد، بعد صد سال زنده گشت و خر خود را دید که چگونه الله اکتساء لحم کند و زنده گرداند، پس علم عود بعد الموت که عزیز علیه السلام را حاصل شد، حق الیقین بود که خود را عائد بعد موت یافتند و مشاهدهٔ عود خر بعد موت عین الیقین بود و مشاهدهٔ اعادهٔ خر در حیات، حق الیقین بود که حق ظاهر شده در صورت عزیز علیه السلام احیای خر کرد.

پس خود را محیی خر مشاهده کردند و ذائق احیا گشتند. پس در اعادهٔ خر مشاهدهٔ احیا به حق الیقین شد و مشاهدهٔ حی شدن او عین الیقین و چون این دانستی، پس بگردانم عنان به سوی شرح ابیات و حاصل این بیت: هر جواب که از گوش به دل آید، یعنی از قول، علم دل را پیدا شود، چشم دل می‌گوید این را بگذار و به من مشاهدهٔ آن کن که عین الیقین این است و لفظ «بشنو» که واقع است بر سبیل مشاکله است و مقام همین بود و در بیت تالی می‌فرمایند که آنچه در گوش می‌آید دلیل محض مر علم راست، اگرچه از آن علم یقینی حاصل است و چشم صاحب دید است و صاحب حال و گوش صاحب مقال و علمی که از گوش حاصل آید، علم الیقین است و

از دید عین الیقین می‌شود.

در شنید گوش تبدیل صفات　　　در عیان دیده‌ها تبدیل ذات

ذاتش از علم الیقین شد در سخن　　　پختگی جو در یقین منزل مکن

تا نسوزی نیست آن عین الیقین　　　این یقین خواهی در آتش درنشین

یعنی از شنید گوش، صفات مثل جهل و شک و غیر آن متبدل می‌شود، پس علم الیقین حاصل آید و در مشاهده تبدیل ذات است که از عالم دید یقین برخاست. پس فرق میان هر دو عیان است. و شیخ ولی‌محمد گفته که اولی آن است که مصراع اول به قرب نوافل اشاره است و مراد از صفات قوی و حواس است و مصراع ثانی اشاره به قرب فرائض است و حاصل آنکه در علم الیقین تبدیل صفات بنده است که سمع و بصر و دیگر قوی را عین حق می‌داند، که به حق می‌بینم و به حق می‌شنوم و ذات خود را اگرچه عین حق می‌داند، لیکن چون عالم را از علم ناگزیر است، ذات وی فنا نشده و در عین الیقین فنای ذات بنده است در ذات حق و این قرب فرائض است، انتهی و این کلام موجه نیست که علم الیقین علم استدلالی است و از او اگرچه علم عینیت قوی به ذات حاصل شد، پس علم عینیت ذات نیز حاصل است و در این علم قوی فانی نشده‌اند در ذات حق تا او را حق اله مشهود شود و قرب نوافل عبارت از این مشاهده است، وگرنه در نفس الامر همه کس به حق می‌بیند و اما علم اینکه حق عین اله است، در بینایی و شنوایی قرب نوال نیست،/۳۸/چنانکه علم عینیت ذات رائی مر حق را قرب فرائض نیست، بلکه هر دو قرب در عین الیقین و حق الیقین است و اگر در مصراع اول به قرب نوافل اشارت باشد، پس حاصل آید به این می‌گردد که از سماع قول، قرب نوافل حاصل می‌شود و این باطل است و آنچه که گفته ذات خود را اگرچه عین حق می‌یابد، ای‌ن موجه نیست، زیرا که چنانکه علم را از عالم ناگزیر است، همچنین مشاهده را از مشاهده کننده ناگزیر، پس در عین الیقین نیز ذات نیست و محمد رضا حاصل مصراع اول برآورده که از شنیدن موصوف به صفات ذات[1] آن صفاتی که قبل این شنیده تبدیل صفات مسموع می‌شود، این تقریر حشو است، چنانکه شیخ ولی‌محمد گفته و حاصل بیتین تالیین آن است که از شنید آتش که جسم محرق است، موجود است، اگرچه علم الیقین پیدا شد، لیکن بر این یقین منزل نباید کرد، که این پختگی علم نیست و پختگی این است که در آتش درآمده احراق

---

۱. در اصل: مضات

او را احساس کند و این عین الیقین است و بر این تقدیر ذکر حق الیقین اینجا متروک است و اشکال به اینکه از کلام مولوی مفهوم می‌شود که علم الیقین از شنیدن سخن پیدا می‌شود و حال آنکه علم الیقین علم از استدلالات و علامات پیدا می‌شود، در غایت سقوط است، که از قول مخبر صادق معصوم و یا از قول اهل تواتر نیز علم الیقین پیدا می‌شود.

مراد از استدلال در تفسیر علم الیقین اعم است، لیکن در اینجا اشکالی می‌آورند که مولوی سوختن در آتش را عین الیقین فرمودند و این حق الیقین است و شاید که میر نور الله برای همین گفته که علم استدلالی اگرچه یقینی باشد، نزد این طائفه علیا اعتباری ندارد بی‌دید، بلکه علم الیقین همان است که از دیده پیدا شود و حق الیقین که در حق مشاهده کند، پس مولوی قدس سره مرتبهٔ ثالثه که حق الیقین است، به یقین تعبیر کردند و آن علم که به شنیدن حاصل شود، آن را نشمردند.

پس حاصل آن است که اگرچه از شنیدن علم پیدا می‌شود، آن یقین نیست و یقین آتش بدون سوختن در آن پیدا نمی‌تواند شد و این عین الیقین است و سوای آن یقین نیست و شیخ ولی‌محمد گفته که مولوی حق الیقین را عین الیقین نام نهادند. این چنین قیل و قال واقع است برای دفع اشکال و این اشکال از اصل متوجه نیست، که مشاهدهٔ آتش که جسم محرق است، بدون درآمدن در آن متصور نیست و از دید فقط حاصل نمی‌تواند شد. از دید چشم، نار مشهود می‌شود نه احراق و علم احراق نیست مگر از عمارت و یا از شنیدن و مشاهدهٔ احراق بدون مسّ نمی‌تواند شد و چون در نار داخل شد، جسم از چشم دیده شد و احراق از مسّ. پس مشاهدهٔ نار حاصل شود و این عین الیقین است و حق الیقین نمی‌تواند شد، مگر آنکه عالم خود نار گردیده، محرق شود و این از دخول در آتش نمی‌تواند شد. اینکه گفته شد همه بنا بر مشهور در اصطلاح به علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین است.

و اما شیخ اکبر قدس سره در باب تاسع و ستون و دو صدم از فتوحات مکیه می‌فرمایند: «انا قد علمنا یقینا علما لا تدخله شبهة و لا یقدح فی دلیله دخل فاستقر العلم بذلک فاضیف الی الیقین الذی هو الاستقرار ان لله بیتا یسمی الکعبة یطوفون به ثم شوهد هذا البیت عند الوصول الیه فهذا عین الیقین الذی کان قبل الشهود عند الیقین علم الیقین و حصل فی النفس برؤیته ما لم یکن عندها قبل رؤیته ذوقاثم فتح الله عین بصیرة فی کون ذلک البیت مضافا الی الله مطافا به مقصودا دون غیره من البیوت المضافة الی الله فعلم منه ذلک و شبه باعلام الله لا بنظره و اجتهاده فکان علمه بذلک حق

یقینا مقررا عنده لا یتزلزل فما کل حق له قرار و لا کل علم و لا کل عین فلذلک. /۴۲/ صحت الاضافة الیه». بەدرستی که می‌دانیم به یقین به علمی که داخل نیست در آن علم شبه و نه قادح می‌شود و در دلیل او هیچ دخل، پس مستقر شد علم به آن، پس اضافت کرده شد آن علم سوی یقین و آن یقین که عبارت است از استقرار آن را، که مر الله را بیتی است که نامیده شده به کعبه، که طواف می‌کنند به آن، پس مشاهده کرده شدند این بیت نزد وصول به سوی این بیت، پس این عین الیقین است که چنین بود قبل شهود نزد یقین، علم یقین و حاصل شد در نفس به رؤیت او چیزی که نبود نزد آن نفس قبل رؤیت آن بیت از روی ذوق، پس‌تر گشاد الله تعالی چشم بصیرت در بودن این بیت مضاف سوی الله و مطاف به درحالی‌که مقصود است در وقت طواف، نه غیر این بیت از بیوت مضافه سوی الله، پس دانسته شد علت و سبب این بودن به اعلام الله، نه به نظر وی و اجتهاد وی، پس شد علم آن به این حق یقین مقرر نزد او، که او متزلزل نیست، پس نیست بر هر حق که او را قرار باشد و نه هر علم و نه هر عین که او را قرار باشد، پس برای این صحیح شد اضافت حق و عین و علم و سوی یقین.

از اینجا ظاهر شد که علم الیقین عبارت است از علمی به دلیل موجهی که تزلزل را در آن راه نبود و عین الیقین از شهود آن و ذائق بودن به آن و حق الیقین، علم به جهتی که آن معلوم در حد ذات خود به آن وجه است که یقین به او متعلق است. پس‌تر می‌فرمایند: «ان الیقین فی هذه المسألة هو المطلوب و لهذا اضیف هذه الثلاثة الیه و کان مدارها علیه». به درستی که یقین در این مسئله علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین آن یقین مطلوب است، نه غیر و لهذا اضافت کرده شدند این ثلثه به سوی یقین و شدند این ثلثه بر یقین.

«فمن ثبت لا لقرار عند الله فی الله بانه مع الله فلا بد له من علامة علی ذلک یضاف الی الیقین لانها مخصوصة به و لا یکون علامة الا علیه فذلک هو علم الیقین». پس کسی که ثابت شد او را قرار نزد الله، که یقین به آن کرد در حق الله به آنکه آن شخص بالله است. پس ضرور است آن را از علامت بر این معیت و آن مضاف است به سوی یقین به جهت آنکه مخصوص آن علامت به یقین است و نیست آن علامت مگر بر آن. پس این علم الیقین است.

و شاید مراد از این علامت ظهور حق تعالی است در او، به دلیل وی عقلی یا نقلی.

«و لا بد من شهود تلک العلامة و تعلقها به و اختصاصها به فذلک هو عین الیقین» و ضرور

است از شهود این علامت و شهود تعلق از این علامت و اختصاص این علامت به آن آن یقین. پس این عین الیقین است.

پس عین الیقین عبارت است از شهود این علامت که ظهور حق است در او و این علامت معیت است و نیست مراد از علامت دلیل دالّه بر آن، زیرا که سابق فرموده‌اند که عین الیقین عبارت از شهود معلوم متیقن است، پس بالضروره اینجا از علامت معلوم متیقن که علامت یقین است، مراد باشد.

«و لا بد من وجوب حکمته فی هذا الیقین و فی هذا العلم فلا یتصرف العلم الا فیما یجب له التصرف فیه و لا ینظر العین الا فیما یجب لها النظر الیه و فیه، فذلک هو حق الیقین الذی اوجبه علی العلم و الیقین» و ضرور است از وجوب حکم آن یقین در این عین و در این علم. پس نه تصرف کند آن علم مگر در چیزی که واجب است او را تصرف در آن علم و نمی‌بیند چشم بصیرت مگر در آن چیزی که واجب است آن چشم را نظر سوای او و در وی. پس این حق یقین است، چنین حق که واجب کرده است یقین بر علم و بر عین که مشاهده است و ظاهر آن است که مراد مشاهدهٔ این وجوب حکم است. پس حق الیقین عبارت است از مشاهدهٔ اختصاص این علم و شهود این متیقن، به وجهی که در نفس الامر است و این منافی نیست ما سبق را، که در او حکم مذکور این یقین همان معرفت سبب مطاف بودن است.

پس‌تر فرمودند: «و اما الیقین فهو کل ما ثبت و تقرر و لم یتزلزل من ای نوع کان من خلق و حق، فله علم و عین و حق ای وجب حکم». و اما یقین پس آن هر چیز که ثابت است متزلزل نیست از هر نوع که باشد، از حق و خلق، پس آن را علم است که علم مستقر و ثابت بی‌دخول شبهه است و عین است که مشاهدهٔ اوست و حق است، ای وجوب حکم آن یقین.

«الا الذات الإلهیة ما له سوی حق الیقین و صورة حقها ای الوجوب علینا منها السکوت عنها و ترک الخوض فیها لا منها لا تعلم فما تم علم یضاف الی الیقین و لا یشهد فلا یضاف العین الی الیقین و لها الحکم علی العالم کله بترک الخوض فلها الحق فاضیف الیها». مگر ذات الهیه، یعنی کنه ذات الهیه، که او ثابت و متیقن است. نیست او را سوای حق الیقین و صورت حق آن ذات که وجوب است بر ما از آن ذات که یقین است سکوت از کنه ذات است و ترک خوض در کنه ذات برای آنکه کنه ذات معلوم نمی‌شود. پس نیست در اینجا علم تا مضاف گردد سوی یقین و نه مشهود می‌شود کنه ذات تا اضافت کرده شود عین سوی یقین است این کنه ذات را که یقین است حکم بر

عالم بر ترک خوض. پس این ذات را حق است، پس اضافت کرده شد به سوی او.

«فلا یضاف الی الیقین الا ما یقبله فان کان عما یدل علیه علامة اضیف الیه العلم و ان لم یکن فلا یضاف الیه و ان کان مما یشهد اضیف الیه العین و ان لم یکن فلا یضاف الیه و ان کان مما له حکم واجب اضیف الیه الحق فقیل حق الیقین لوجوبه و ان لم یکن شیء مما ذکرنا فلا یضاف الیه شیء مما تقدم». پس اضافت شیء کرده شود سوی یقین، مگر آن را که یقین قبول می‌کند او را. پس اگر باشد یقین یعنی متیقن از آن چیز که دلالت می‌کند بر وی علامت، اضافت کرده می‌شود سوی او علم و اگر نباشد علامت داله، پس اضافت نکرده شود علم سوی او و اگر باشد از آنچه که مشاهده کرده شود، اضافت کرده می‌شود سوی او عین و اگر نباشد از مشهودات، پس اضافت نکرده شود عین و اگر باشد آن یقین از آنچه او را حکم واجب است، اضافت کرده شود سوی او حق. پس گفته شود حق الیقین به سبب وجوب او و اگر نباشد چیزی از آنکه ذکر کردیم ما، پس اضافت کرده نشود سوی او چیزی از آنچه گذشت.

«فقد اعطیتک امرا کلیا فی هذه المسألة فی کل متیقن فلک النظر فی حقیقة ذلک الیقین». پس دادم تو را امر کلی و جامع را در این مسئله در هر متیقن. پس برای تو نظر است در حقیقت این متیقن، بما انه که یقین متعلق اوست، انتهی.

و در این کلام اگرچه مسامحات واقع است، لیکن بعد امعان معلوم می‌شود که یقین عبارت از استقراء است. پس اگر آنجا دلیلی باشد که به ان علم متیقن حاصل شود، آن علم الیقین است، که علمی است مستقر شبهه را و تزلزل را در آن دخل نیست و این موافق مشهود است و اگر آن متیقن مشهود گردد آن عین الیقین و این مشهودیت عالم، خواه به این نمط باشد که شهودکننده عین او شود و ذائق آن باشد یا نه، پس عین الیقین عام است مر عین الیقین را و حق الیقین را، که معنی مشهود است و اما حق الیقین، پس نیست از علم آن متیقن و نه از شهود، بلکه از حکم آن یقین در این علم و شهود به وجهی که متجاوز نگردد، عما هو علیه و عما هو له و چون این دانستی، پس می‌باید که حمل کرده شود کلام مولوی قدس سره در علم الیقین و عین الیقین بر آنچه مذکور شد از شیخ اکبر قدس سره و ذکر حق الیقین مذکور در فتوحات متروک است، و الله اعلم بمراد خواص عباده.

گوش چون نافذ شود دیده شود   ورنه قل در گوش پیچیده شود

گوش چون کامل شود در ادراک، حکم دیده پیدا می‌کند، یعنی از گوش ادراک آن چیز شود

که چشم ادراک آن می‌کند. در این صورت دلال نمی‌ماند. در قصیدهٔ ثانیهٔ حضرت شیخ ابن فارض مسطور است که چون معرفت کامل شود، گوش خواص چشم پیدا می‌کند و چشم خواص گوش. شاید مراد از گوش، گوش دل است و از چشم، چشم دل است، یعنی بعد کمال گوش دل دلال نمی‌ماند، بلکه مشاهده می‌کند، چنانکه چشم دل مشاهده می‌کند و اگر گوش کامل نشده است، پیچیده ماند در قل، یعنی قول می‌شنود و پس مشاهده نمی‌تواند کرد و دلال محض می‌ماند، همچو گوش سر.

به راه کردن شاه یکی را از آن دو غلام و پرسیدن از آن دیگر.

کاف رحمت گفتمش تصغیر نیست　　　جد گوید طفلکم تحقیر نیست

کاف در آخر لاحق می‌کند در لغت فارسی به معنی یای تصغیر است در لغت عربیه و از این کلمه که ملحوق به کاف است، معنی مصغر قصد می‌کنند و این تصغیر گاهی برای تحقیر می‌آید و در ذی حیات برای کم‌سنی می‌آید و گاهی برای شفقت و مقصود مولوی قدس سره، که این کاف برای شفقت است نه برای تحقیر.

گفت با این شکل و این گنده دهان　　　دور بنشین لیک ز آن‌سوتر مران

یعنی دور بنشین، لیکن در غایت دوری مشو و در بیت ثانی «گر» به معنی «اگرچه» هست و حاصل آنکه در غایت دوری مشو، اگرچه تو اهل دوری هستی، که سخن به پیام و نامه کرده شود، نه آنکه بالمشافهه سخن گفته آید.

بهر کیکی تو گلیمی سوختن　　　نیست لایق از تو دیده دوختن

اینجا تقدیر است، یعنی چنانکه لایق نیست بهر کیکی گلیم را سوختن، همچنین از تو دیده دوختن نیز لایق نیست.

با همه بنشین دو سه دستان بگو　　　تا ببینم صورت عقلت نکو

یعنی با همه زشتی صورت و زشتی بغل، تو سخت با ما مگو، تا عقل تو بینیم.

آن دگر را پس فرستاد او به کار　　　سوی حمامی که رو خود را بخار

و در بعض نسخ «آن یکی»، بجای «آن ذکی» واقع است و مراد از آن ذکی است و همچنین در بیت ثانی بجای «این دگر»، «آن یکی». مراد از آن همان دیگر است، که زشت در صورت است.

وین دگر را گفت چه تو زیرکی　　　صد غلامی در حقیقت نی یکی

یعنی عقل صد کس داری، نه عقل یک کس.

راستی و نیکخویی و حیا　　　علم و دین‌داری و احسان و سخا

یعنی اخلاق او راستی و نیکخویی، الی الآخر و بیت ثانی جملهٔ مستقبل است مبتدا و خبر و آنچه که ولی‌محمد گفته، که «راستی» با معطوفات خود مبتداست و «راستگویی» در بیت ثانی معطوف است بر او به تقدیر عاطف و قوله «در نهادش خلقت است»، خبر است. آن زمان صحیح خواهد شد که از راستی، غیر راستگویی مراد باشد./٤٤/

گر بمیرد نور او باقی بود　　　ز آنکه دیدش دید خلاقی بود

.....

نور حسی نبود آن نوری که او　　　روی خود محسوس بیند پیش رو

.....

کمترین عیبش جوانمردی و داد　　　آن جوانمردی که جان را هم بداد

.....

صد هزاران جان خدا کرده پدید　　　چه جوانمردی بود کآن را ندید

.....

در حدیث شریف واقع است: «کل عمل ابن آدم بعشر امثالها». هر عمل ابن آدم جزا داده شود به عشر امثال وی.

جود جمله از عوضها دیدن است　　　پس عوض دیدن ضد ترسیدن است

.....

بخل نادیدن بود اعواض او　　　شاد دارد دید در خواض او

.....

عیب‌گوی و عیب‌جوی خود بدست　　　با همه نیکو و با خود بد بده‌ست

.....

گفت شه جلدی مکن در مدح یار　　　مدح خود در ضمن مدح او میار

در این اشاره به آن است که مادح خود است که از آن خوش‌خلقی معلوم می‌شود و اظهار

خوش‌خلقی خود، چنانکه ذم غیر اظهار بدخلقی است. این یار قابل مدح نبود، پس یمین بر آن غموس باشد، لیکن چون باطن پر از حسد و عیب بود، در مؤمن یا اخ حسن ظن لازم است قبل ظهور عیب وی. پس او چون مؤمن بود، یار خود را به مثل خود ظن کرد، قسم به حسب ظن صدق خود کرد، پس غموس و موجب اثم نباشد.

ز آنکه من در امتحان آرم ورا   شرمساری آیدت در ماجرا

.....

قسم غلام در صدق وفای یار خود از طهارت ظنّ خود:

برگرفت از نار و نور صاف ساخت   و آنکه او بر جملهٔ انوار تاخت

.....

آن سنا برقی که بر ارواح تافت   تا که آدم معرفت ز آن نور یافت

.....

آن کز آدم رست و دست شیت چید   پس خلیفش کرد آدم چون بدید

.....

نوح ز آن گوهر چو برخوردار شد   در هوای بحر جان دربار شد

.....

چون‌که اسماعیل در جویش فتاد   پیش دسته آبدارش سر نهاد

این بیت مطابق مشهور است، ورنه تحقیق و مکشوف شیخ اکبر قدس سره آن است که ذبیح، اسحاق بود، چنانکه در دفتر اول گذشت.

جان داود از شعاعش گرم شد   آهن اندر دست‌بافش نرم شد

.....

چون سلیمان بد وصالش را رضیع   دیو گشتش بنده فرمان و مطیع

.....

در قضا یعقوب چون بنهاد سر   چشم روشن کرد از بوی پسر

.....

چون عصا از دست موسی آب خورد   مملکت فرعون را یک لقمه کرد

.....

جان جرجیس(ع) از فرش چون راز یافت   هفت نوبت جان فشاند و بازیافت

جرجیس، نبی بود، از انبیای مقتول است که کافران او را کشتند. پس الله تعالی او را حی کرده باز مبعوث ساخت. باز کشتند و همچنین تا نوبت هفت بار رسید و بر جان باختن در راه حق خرم بود علیه الصلاة و السلام.

چونکه زکریا(ع) ز عشقش دم زدی   کرد در جوف درختش جان فدی

قصه‌اش آن است که چون زکریا علیه السلام را بنی اسرائیل قصد قتل کردند، او پناه گرفت از درخت. درخت شق شد، او در میان جوف او نشست، شیطان با بنی اسرائیل گفت که زکریا(ع) در این درخت‌اند و منشار تیار کرده داد. از منشار آن درخت را شق کردند، بدن زکریا علیه السلام نیز مشقوق شد، در راه خدا جان او فدا شد علیه الصلاة و السلام.

چونکه یحیی مست گشت از ذوق او   سر به طشت زر نهاد از شوق او

قصهٔ قتلش آن است که یک پادشاه بنی اسرائیل فاسق بود، خواست که با بنت عم خود زنا کند، یحیی مانع آمدند هر دو را، آن زن را عداوت پیدا شد، از پادشاه استدعا کرد قتل یحیی علیه السلام و گفت آن زمان در تحت تو آیم که یحیی علیه السلام را کشی. پس پادشاه او را برای رضای آن زن فاحشه قتل کرد و سر مبارک او بر طشت نهاد و به فعل زنا مشغول شد. از سر این آواز می‌آمد که: «لا یحل لک»، که این حلال نیست تو را، علیه الصلاة و السلام.

چون شعیب آگاه شد زین ارتقا   چشم را درباخت از بهر لقا

ظاهر آن است که چشم او ضعیف شده باشد، ورنه اعمی مناسب شأن رسل نیست، زیرا که اعمی مردود الشهادة است، مگر آنکه ردّ شهادت اعمی در آن شرع نباشد.

خضر(ع) و الیاس(ع) از تپش چون دم زدند   آب حیوان یافتند و کم زدند

یعنی آب حیوان را کم شمردند و آن را وقری ننهادند، کذا فی شرح الشیخ افضل.

نردبانش عیسی مریم چو یافت   بر فراز گنبد چارم شتافت

در حدیث معراج مذکور است که یحیی و عیسی بر آسمان دوم ملاقی آن سرور شدند صلی الله علیه و آله و سلم و ادریس بر آسمان چهارم و در فصوص الحکم قول الله تعالی که در شأن ادریس واقع است: «وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیا(مریم ٥۷) مکان علی الفلک الشمس» تفسیر فرمودند و فلک دوم، گنبد چهارم است به اعتبار کرهٔ هوا و کرهٔ نار. «دو گنبد» شاید همین مراد است و در دفتر اول تفصیل گذشت./٤٥/

چون عمر شیدای آن معشوق شد   حق و باطل را چو دل فاروق شد

و این حدیث نیز ناطق است: «بان الحق ینطق علی لسان عمر»[۱]. حق ناطق است به زبان عمر.

روشن از نورش چو سبطین آمدند   عرش را درّین قرطین آمدند

سبط نبیره را می‌گویند و اینجا مراد جناب امام حسن و امام حسین است و لفظ سبطین لقب جناب هر دو شد و قرط، گوشواره.

چونکه کرخی کرخ او را شد جرس   شد خلیفه حق و ربانی نفس

کرخ موضعی است قریب بغداد و معروف. کرخی قدس سره در کرخ به عبادت مشغول ماندند و همین مراد است از بودن کرخ جرس او.

و آن شقیق از شق آن راه شگرف   گشت او خورشید رای و تیز طرف

شق، شکافتن و شق، راه قطع کردن و شگرف، بزرگ و طرف، چشم. یعنی شقیق از قطع راه حق، خورشید منیر گردید و چشم باطن او تیز گشت.

بشر حافی را مبشر شد ادب   سر نهاد اندر بیابان طلب

بشر حافی از آن ملقب شدند، برهنه پای می‌ماندند.

صد هزاران پادشاهان نهان   سرفرازانند ز آن سوی جهان

مراد از پادشاهان، سلاطین دین‌اند که اولیاءاند. حاصل آنکه اولیای پنهان‌اند و حق از رشک نامشان پنهان ساخت و غیر اولیا که گدا تعبیر از دست نامشان نمی‌گیرد، چنانکه در کتب تصوف حدیث قدسی منقول است:

«اولیانی تحت قبانی لا تعرفهم سوانی»؛ اولیای من تحت پردهٔ من‌اند، نمی‌داند آنها را سوای من.

و شیخ اکبر قدس سره می‌فرمایند: از جمله رحمت الهیه است بر عامه که اولیا را پنهان ساخت بر ایشان، که عامه به حکم نشئهٔ خود منقاد بنی نوع نمی‌تواند شد و به اولیاء هم منقاد نمی‌شوند و اگر بعد علم ولایت به اولیا ایذا می‌رسید، عذاب نازل می‌شد و چون مستور ماندند از نظر عوام و ایذا از عذر جهل رسید، پس مأخوذ نشوند به آن.

حق آن نور و حق نورانیان   کاندر آن بحرند همچون ماهیان

این قسم دیگر است.

---

۱. ابن سعد، محمد بن سعد، طبقات الکبری: ج ۲ ص ۲۵۵.

بحر جان و جان بحر ار گویمش   نیست لایق نام تو می‌جویمش

اشارت است به آنکه اسمای الهیه توفیقی است، پس تجاوز از آن لائق نیست، اگرچه نزد مولوی اطلاق اسمای دیگر سینه نیست، لهذا لیاقت را نفی فرمود.

حق این آنی که این و آن از اوست   مغزها نسبت بدو باشند پوست

قسم ثالث است و آن بیانیه است از وقتی که در آن وقت، «کن» واقع شده، کذا فی شرح الشیخ افضل.

که صفات خواجه‌تاش و یار من   هست صد چندان‌که این گفتار من

از اینجا جواب هر سه قسم است.

شاه گفت اکنون از آن خود بگو   چند گویی آن این و آن او

چون شاه را خلق حسن او معلوم شد، باز سؤال کرد به لسان مقیدان به‌طور عقل متوسط، تا سر او ظاهر شود که حقیقت امر بر وی مکشوف است یا نه.

روز مرگ این حس تو باطل شود   نور جان داری که یار دل شود

مراد از این حس، حس عنصری است و از حس جان، اعم از حس قلبی و حس بدن مثالی که روح به آن متعلق می‌باشد در برزخ و از حس بدن، محشور که بعد حشر روح در آن خواهد بود و مقصود ابیات آنکه جان را منور ساختی تا حسی که مغایر این حسهاست منور گردد و سرّ کما ینبغی مکشوف گردد.

آن زمان کاین جان حیوانی نماند   جان باقی بایدت بر جا نشاند

مراد از جان حیوانی، جانی که از مزاج عناصر پیداست، که فلاسفه آن را روح نفسانی و حیوانی گویند و ظاهر است که این بعد موت باقی نمی‌ماند و مراد از جان باقی، روح انسانی که متصور است به صورت خاص و متعین است به تعین خاص و سوی حضرت بردن کنایت است از مصقل کردن آن، تا مجلی اسرار حضرت شود.

شرط من جا بالحسن نی کردن است   بل حسن را سوی حضرت بردن است

یعنی این آیهٔ کریمه: «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها» (انعام: ١٦٠)

کسی که بیاورد حسنه را، پس او را عشر است امثال آن حسنه.

مقصود نیست از آن عمل کردن، چنانکه از تفسیر مقیدان به عقل معلوم می‌شود، زیرا که ابا می‌کند از آن لفظ «جاء»، مگر به ارتکاب مجاز، بلکه مقصود آن است که این حسنه برده می شود

به حضور حق سبحانه، پس آن حسنه قابل نقل هست و جوهر شود و در بیت ثانی می‌فرمایند که تو عقل انسان داری یا خر هستی در فهم این عرضهای اعمال فنا می‌شود و او را چون بری؟ و شیخ ولی‌محمد حسنه را بر روح باقی حمل کرده و حاصل بیت ثانی برآورده به آنکه جوهر باقی روح انسانی داری که آن را با خود به حضرت خواهی برد یا مایه تو به همین روح حیوانی فانی است، انتهی. پوشیده نیست که بر این تقریر از مصراع ثانی علاقه نمی‌ماند و نیز روح انسانی را همه افراد نوع انسان می‌دارند و هیچ فرد از افراد انسان نیست که در او فقط روح حیوانی فانی باشد، مگر آنکه از روح انسانی روح مصفی و کامل اراده داشته باشد و از بودن مایه روح حیوانی کنایه از آن باشد که روح انسانی خود را متدنس به ادناس نفسانیه کرده شود، لیکن چونکه بعد این تقریر بودن اشکال عدم ارتباط با مصراع اول و ابیات آینده باقی است.

این عرضهای نماز و روزه را چونکه لا یبقی زمانین انتفا

بدانکه نزد اهل کلام مقرر است که: «الغرض لا یبقی زمانین».

غرض باقی نمی‌ماند در دو زمان، یعنی در دو آن، بلکه در هر آن متجدد می‌شود غرض که در آن سابق موجود بود در آن لاحق منعدم می‌گردد، مثلش حادث می‌شود با بقای حقیقت و فلاسفه اگرچه مخالف در حکم‌اند، لیکن شیخ اکبر قدس سره نیز مصرح‌اند به آن و از این شاه دلیل گرفت بر آنکه غرضها را نقل متصور نیست. اگر کسی گوید که تجدد امثال در جواهر نیز ثابت است، پس نقل جواهر نیز متصور نباشد، گویم که در تجدد امثال جواهر ظهور وجود نشان های مختلفه است با بقای شخص که نشمیده است در ذات خود بوی وجود و نیست موجود مگر از ظهور وجود، چنانکه در دفتر اول تفصیل آن گذشت و اما اعراض، پس حقیقت شخصیه او فانی است در هر آن و شخصیت دیگر موجود می‌گردد. پس نقل اعراض ممکن نباشد و نقل جواهر ممکن باشد و نیز باید دانست که اعراض اعمال به جهت آنکه حرکات و سکنات‌اند، بقا ندارند، پس نقل آن ممکن نباشد، پس بنا بر آن مقدمه لازم نیست و نیز از مقدمهٔ مذکوره امتناع نقل اشخاص اعراض لازم است، نه حقایق اعراض و مقیدان به عقل نقل حقایق اعراض اعمال منع می‌کند به وجه مذکور.

نقل نتوان کرد مر اعراض را لیک از جوهر برند امراض را

با بیتین تالیین خلاصه‌اش آن است که این اعراض اعمال اگرچه منقول نمی‌شوند، لیکن تکمیل جوهر که قلب انسان است، می‌کنند. پس از نقصان به کمال و از کدورت به صفا مبدل می‌گردد.

گشت پرهیز عرض جوهر به جهد	شد دهان تلخ از پرهیز شهد

مراد از جوهر، گوهر است، نه مقابل عرض و کلام خالی از مسامحه نیست و مقصود آنکه شخص از پرهیز مثل گوهر شد در صفایش از عرض جوهر شخص کامل شد. بدانکه شیخ افضل در تحقیق نقل اعمال از امام حجة الاسلام محمد غزالی نقل کرده که معنی نقل اعمال، رسانیدن ثواب آن اعمال و یا جزای اعمال اوست، چون این ثواب هم از جمله اعراض بود و نقل آن متصور نیست، پس گفت مراد می‌داریم از ثواب طاعات، اثر آن در دل و تنور دل به آن طاعت و از جزای معاصی تأثیرات آن در دل و به قسوت و ظلمت و حسنات که امحاء سیئات می‌کند و حدود و امحاء معاصی می‌کند و امثال آن معناش آن است که قسوت معاصی رفع می‌کند و همچنین انتقال طاعات ظالم به سوی مظلوم و انتقال معاصی مظلوم سوی ظالم که در حدیث شریف واقع است، همین معنی است که قساوت از قلب مظلوم باطل می‌شود و تنور که اثر طاعت ظالم بود، حاصل می‌شود و در قلب ظالم قسوت که اثر معصیت مظلوم بود، حاصل می‌شود و اسم نقل بر امثال این اطلاق کرده می‌شود بر سبیل تجویز، چنانکه گفته می‌شود که مستقل شد سایه از جایی به جایی دیگر و منتقل شد ولایت قضا از شخص به شخص. پس این است نقل طاعات و نیست در وی مگر اینکه کنایه کرده شد از طاعات به ثواب و غایت متقیدان به عقول در نقل اعمال این است و مولوی قدس سره آن را رد کردند به لسان ش به اینکه این نقل اعراض نیست، بلکه این تبدیل جوهر عامل است از نقصان به کمال بالعکس.

از زراعت خاکها شد سنبله	داروی مو کرد مو را سلسله

در این ابیات بیان آن است که اعراض معده وجود جوهر می‌شوند از جوهر، چنانکه از عرض زراعت سنبله که جوهر است، از خاک پیدا می‌شود و یا از جماع زن، فرزند که جوهر است پیدا می‌شود و از جفت شدن اسب و شتر بچه پیدا آید و از عمل کیمیا که عرض است، جوهر زر پیدا می‌شود و شارحان از تبدل در قول وی قدس سره، که: «تا مبدل گشت جوهر زین غرض»؛ تمام گرفتند از تبدل حال به حال و از تولید جوهر مر جوهر را و دو بیت اول در بیان اول است و باقی ابیات بیان ثانی است و شارحی حکم کرده که این دو بیت از ملحقات است و گفته در نسخ قدیم یافته نمی‌شود، که:

هم عرض دان کیمیا بردن به کار	جوهری زان کیمیا گر شد بیار

صیقلی کردن عرض دان کیمیا　　　زین عرض جوهر همی یابد صفا

و اگر باشند، پس بیت ثانی مربوط است به این بیت که: «گشت پرهیز عرض جوهر به جهد».

پس مگو که من عملها کرده‌ام　　　دخل این اعراض را بنما مرم

این صفت کردن عرض شد با خمش　　　سایهٔ بزاز پی قربان مکش

حاصل آن است که دعوی عمل مکن، که این فنا می‌شود.

دخل این اعراض را، که از آن تبدیل جوهر به سوی سعادت و صفا می‌شود بیار، و الا این اعمال فانی‌اند و یا مراد آن باشد که دعوی عمل مکن که این فانی‌اند و دخل این اعراض که به آن منتقل شود و باقی ماند مر اینجا به وجهی که سؤال من ساقط شود. چنین گفته‌اند محمد رضا آنچه که شیخ ولی‌محمد ایراد کرده بر وی، که شاه به ظاهر منکر نقل اعراض بود، پس او نفی نقل اعراض کرده، می‌گوید ساقط است، زیرا که شاه برای امتحان نفی نقل اعراض کرده و قول مقیدان به عقل بیان کرده، پس می‌گوید: اگر تو را علمی به نقل اعراض حاصل است، بگو.

گفت شاها بی‌قنوط عقل نیست　　　گر تو فرمایی عرض را نقل نیست

قنوط، نومیدی غلام. حقیقت امر بیان می‌کند که اعراض را نقل هست و تحقیق این مقام آن است که جوهریت و عرضیت از ذاتیات حقایق نیست و نه از لوازم ماهیات است، چنانکه این در بعضی کتب فلسفه بیان کرده شد، تا انتقال حقیقت واحده از عرضیه به سوی جوهر پرتمتع گردد و قلب حقایق باشد، بلکه حقایق را وجود و ظهور است در مواطن مختلفه.

پس حقایق اعمال مکلف در این دار دنیا اعراض قائمه مکلف‌اند و همین حقایق در عالم آخر جواهر شده موجود شوند، بلکه در همین حال جواهر شده موجود است و باقی است، چنانکه در احادیث واقع است که تسبیح عرش است از اعراض جنت و نصوص قرآنیه شاهدند بدان. الله تعالی می‌فرماید: «وَ اَلْباقِیاتُ اَلصّالِحاتُ» (مریم: ۷۶)؛، پس اعمال صالحه باقی‌اند. و مثل: «هَلْ یجْزَوْنَ إلاّ ما کانُوا یعْمَلُونَ»(الاعراف: ۱۴۷)؛، پس جزای عین عمل است و مثل: «وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً»(کهف: ۴۹)؛، پس عین اعمال آنجا حاضر خواهند یافت. و انکار مقیدان به عقل، صیرورت عرض جوهر، ناشی است از استماع قول فلاسفهٔ مشائین که جوهر حقیقی است ذاتی ما تحت را از افراد و مفهوم عرض از لوازم افراد اعراض است در خارج. پس این انکار اعتبار ندارد و در این انکار تکذیب اخبار مخبر صادق است، لیکن چونکه تبادل است کفر نباشد، لیکن انکار

امر واضح و قطعی است و وجود حقایق دیگر به همین نمط است.

گاهی به صورتی ظاهر می‌شود و گاهی به صورت دیگر، که عصای موسی علیه السلام یک حقیقت بود، گاهی به کسوت چوب ظاهر می‌شد و آثار چوب بر آن مترتب می‌شد و گاهی به صورت مار در نفس الامر و آثار مار بر او مترتب می‌شد و این همه در نفس الامر است و لهذا الله تعالی به موسی فرمود: «لا تَخَفْ سَنُعِیدُها سِیرَتَهَا اْلأُولی»(طه: ۲۱)؛، خوف مکن ای موسی از شدن عصا، مار، قریب است که عائد سازیم سیرت اولی وی. و نگفته «حقیقتها الاولی» و همچنین زنا یک حقیقت است که در نفس الامر مولم است و مظلم است و در این دار دنیا به صورت عرض ظاهر شد و اثرش آنکه ملایم هوا باشد، از این جهت به صاحب هوا ملذذ است و در دار آخرت همان جوهر شده، به صورت مار و کژدم ظاهر خواهد شد، که اثر آن ایلام است و حقیقت همان حقیقت است و فعل حلال که بعد تزوج است، اگرچه در وهم مماثل زنا معلوم می‌شود، لیکن مماثل نیست، بلکه این حقیقت دیگر است و در این دار عرض شده ظاهر شد و اثر آن الذاذ است و صفای قلب است و در دار آخرت به حور و قصور و غیر آن مصور شده، ظاهر خواهد شد و اثر آن هم الذاذ است و ظهور اعمال به صور مختلفه است و در دار آخرت در جنت و نار بدین وجه است که گفته شد و قبل دخول جنت و نار با وجه آخر است، مثل آنکه طاعات متصور به مراکب شده، عامل را رسوا خواهد کرد بر خود و سیئات مصور شده راکب بر عالم خواهد شد و این را تفصیل بسیار که در احادیث مسطور است و اولیا را این معنی مکشوف است. پس اعمال خود را مصور به صور حسنه حی و ناطق می‌بیند و مولوی می‌فرمایند که اعراض اعمال را نقل هست و گفتن عدم نقل نیست، مگر یأس بنده. اگر اعراض را نقل و حشر نبودی، پس فعل و اقوال همه بیهوده گشتی و مثل آن گشتی که در وقت استشفاع کافران گویند بتان را که: «صلوا عنبا و استیناس»، در قریحه بودی و این رنج اعمال به فایده نرسانیدی.

این عرضها نقل شد لون دگر　　　　حشر هر فانی بود کون دگر

این عرضها را حشر هریک دیگر و نوع دیگر است. پس این اعراض جوهر شده منقول گردد در برزخ و در حشر و هر فانی را کون بر وجه دیگر است، یعنی هر حقیقت را حشر و نقل است به وجهی که حقیقت آن را مستعد است آن وجه را، چنانکه در بیت ثانی می‌فرمایند نقل هر چیز مناسب آن چیز است و نقل مذکور در این بیتها عام است مر نقل برزخی مثالی را و نقل حشری را

و تخصیص شیخ ولی‌محمد به او وجهی ندارد.

روز محشر هر عرض را صورتی است　　　صورت هریک عرض را نوبتی است

یعنی در روز حشر هر عرض را صورتی است که به آن صورت ظهور خواهد یافت و هر صورت را نوبت جداست، یعنی در هر موطن آن را ظهوری است، چنانکه اعمال حسنه پیش از دخول اهل جنت در جنت و اهل نار در نار به صورت مراکب ظاهر شده، عامل را راکب خواهد ساخت و اعمال شنیعه ثقیل شده، بر پشت عامل سوار خواهد شد و اعمال حسنه در موطن شفاعت اعمال بین یدی رحمن قائم شده، شفاعت خواهند کرد و اعمال شفیعه خواهند ترسانید و اعمال حسنه در جنت بر صورت حور و قصور و ثمار و امثال آن ظاهر شده، اسباب لذات خواهند گشت و اعمال شنیعه در جهنم بر صورت نار و حیات و عقارب برآمده مولم خواهد شد و عقاید باطله نار موقده شده، قلب را خواهد سوزانید.

بنگر اندر خود نه تو بودی عرض　　　جنبش جفتی و جفتی با عرض

ایضاح می‌فرماید و رفع استبعاد شدن عرض جوهر می‌نماید. در این بیت نوع مسامحه است و حاصل آنکه تو عرض از جفتی بودی و عرض غایت است و موجود ذهنی عرض است. پس عرض جوهر شد و به ظهور آمد و در ابیات تالیه می‌فرمایند که در ذهن مهندس صورت خیالیه خانه عرضه بود و بعد بنای آن عرض به صورت جوهر بوجود آمد و در هر پیشه صورت خیالیه که اعراض‌اند اولا بود و بعد از آن مخیل جوهر شده، موجود می‌گردد.

جمله اجزایی جهان را بی‌غرض　　　درنگر حاصل نشد جز از عرض

این تعمیم از حال اهل پیشه است و می‌فرمایند که از جمله اجزای جهان چنین‌اند که همه در فکر عرض‌اند و در وجود خارجی جواهرند و آنچه شیخ ولی‌محمد گفته در شرح قول وی قدس سره که: «نیت عالم چنان دان در ازل، آفرینش جهان از اعراض دان، که صور علمیه حق‌اند»، باطل و لغو است، زیرا که صور علمیه حق سبحانه اعیان ثابته معدومه‌اند که قیام به محل ندارند، تا اعراض باشند و علم الله تعالی به حصول صور نیست، بلکه عین ذات مبدأ و انکشاف این معدومات ثابته است که معلومات‌اند و ظاهر آن است که در اثناء کلام اشارت به آن رفت که مقصود بعد ظاهر می‌شود، می‌فرمایند که نیت عالم همین نمط است که بعد ظاهر می‌شود و خواه سابق از قبل اعراض باشد یا نه، چنانکه در ابیات تالیه می‌فرمایند که:

اول فکر آمد آخر در عمل　　نسبت عالم چنان دان در ازل

میوه‌ها در فکر دل اول بود　　در عمل ظاهر به آخر می‌شود

میوه مقصود از نشاندن شجر بود، اول آن فکرت به شجر ظاهر شد و شجر و شاخ و برگ اول است در ظهور و میوه متأخر است و او مقصود بود از اول.

پس سری که مغز این افلاک بود　　اندر آخر خواجهٔ لولاک بود

یعنی آن سردار که حقیقت مجریه است، که نتیجهٔ او افلاک بود و ذکر افلاک مثال است و مراد تمام عالم است و چون در آخر ظاهر شد به صورت عنصری صاحب این خطاب شد: «لولاک لما خلقت الافلاک» و پادشاهی هر دو عالم حیازت نمود، پس او صلی الله علیه و آله و سلم مقصود از خلق عالم بود و به آخر ظهور یافت.

نقل اعراض این بحث و مقال　　نقل و اعراض است این شیر و شغال

رجوع است به مقصود اصلی و مراد از شکال، شغال است و تمثیل بحث نقل اعراض با صیود است، که شیر و شغال از آن جمله‌اند و مقصود آنکه این بحث و مقال که گذشته، نقل اعراض و اصطیاد وحشیات این بحث است.

جمله عالم خود عرض بودند تا　　اندر این معنی بیامد هل اتی

یعنی تمام عالم بود، شاهد است بر آن قول الله تعالی: «هَلْ أَتی عَلَی اَلْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ اَلدَّهْرِ لَمْ یکنْ شَیئاً مَذْکوراً»(انسان: ۱)؛ البته آمد بر انسان وقتی از زمان که نبود انسان شیء مذکور. یعنی در وجود نبود. پس در آن وقت عرض بود که آن صور علمیه بودند در آن وقت این اعراض که به کسوت جواهر ظاهر شدند از کجا آمدند، این از صور آمدند که اول صور بودند و این صور از فکرت پیدا شده و این فکرت عقل است که آن قلم اعلی است. پس همه در عقل کل، اعراض و علوم بودند و در وجود خارجی به لباس جوهر ظاهر شدند و آنچه محمد رضا گفته در حل این ابیات که همه عالم اعراض‌اند، مجتمع در معروض واحد و مشاهده استمرار به تجدد امثال است و بقای آن در زمانین محال، شیخ ولی‌محمد گفته که مناسب مقام نمی‌افتد که شاه نفی بقای اعراض کرده بود و غلام اثبات بقای آن می‌کند و اثبات انتقال از کونی به کونی.

چنین گفته است شیخ ولی‌محمد و باید دانست که آنچه محمد رضا گفته، سخن صحیح است و مناسب مقام به این وجه است که شاه عدم بقای اعراض را دلیل ساخته بود و بر عدم صحت

نقل اعراض و غلام در صدد اثبات نقل اعراض است و ابطال استدلال شاه می‌کند که همه عالم اعراض مجتمع‌اند در معروض واحد و آنچه که جواهر می‌نماید، در حقیقت اعراض‌اند. پس آن هم متجددند و با وجود آنکه نقل آنچه که به ظاهر جواهر می‌نماید، صحیح است با بود آنها در حقیقت اعراض متجدده. پس اعراض اعمال نیز جائز باشد و این وجه وجیه است. بدانکه عالم که متجدد الامثال است، نیست متجدد مگر به نظر و وجود.

معنی آنکه حق که نفس وجود است در اشخاص عالم به شأنی ظاهر می‌شود در آنکه آن شأن در آن دیگر نیست، بلکه در آن دیگر شأن دیگر است، اما حقیقت شخصیه هر شخص از اشخاص عالم، پس متجدد نیست، بلکه به ظهور قدر مشترک این شئون محفوظ است، بلکه حقیقت شخصیه قدر مشترک است میان این شئون، زیرا که حقیقت شخصیه او رایحه وجود نشنیده، مگر به ظهور این شئون و این شئونات وجودند لا غیر و نقل و حشر این شخصیه است. پس تجدد شئونات منافی حشر حقیقت شخصیه به عینها نیست و همچنین حال اعمال که به شأنی که ظاهر شده و صفت مکلف گردیده، فانی است، لیکن آن حقائق در شئونات دیگر محفوظ‌اند و نقل و حشر آن حقیقت است، نه نقل آن شأن خاص که فانی است.

عالم اول جهان امتحان　　　عالم ثانی جزای این و آن

ارشاد می‌فرماید عالم اول را، که این عالم دنیاست، عالم امتحان است، که اینجا چه می‌کارد و در عالم آخرت جزای این کار است،/۴۲/ یعنی هرچه در این عالم می‌کارد و در آن عالم آخرت متصور شده به صورت دیگر اجزا واقع شود، چنانکه اگر چاکر خیانت می‌کند، این خیانت طوق می‌گردد و نه طوق چیزی دیگر است و اگر اطاعت کند همین اطاعت خلعت است، یعنی در آخرت و اگر طوق و خلعت این دار گیرند، پس به مثل در بودن جزاست نه غیر و این غرض که اعمال‌اند، در این عالم به منزلهٔ بیضه است و جوهر که در آن عالم است، به‌منزله طائر است و این جوهر از آن عرض زاییده می‌شود. این عرض چونکه در این عالم به وقوع آمد، متصور شده به نحو دیگر و جوهر شده، در آن عالم جزا خواهد شد. پس جزا عین عمل است و همین است مراد از اینکه: «الدنیا مزرعة الآخرة».[1]

گفت شاهنشه چنین گیر المراد　　　این عرضهای تو یک جوهر نزاد

---

۱. موصلی احمد بن علی، مسند ابویعلی: ج ۱۱ ص ۱۲۵.

چون شاه اختیار او کرد و معلوم کرد که او عالم سیر است و بر قول مقیدین به عقل باز سؤال می‌کند برای اختیار که ما قبول کردیم گفتهٔ تو، لیکن یک شبهه باقی ماند که عرضهای تو هیچ جوهر نزاد و اگر این اعمال جوهر شده محفوظ بودند، البته عیان می‌بودند، مرا بنما که تا عین الیقین حاصل آید.

گفت مخفی داشته‌ست آن را خرد تا بود غیب این جهان نیک و بد

یعنی بر عقل مقید مخفی است این حقائق اعمال، تا که نیک و بد غائب باشد برای این حکمت مخفی ماند و خلاصهٔ تحقیق این مقام آن است که ایجاد عالم برای اظهار اسماست و در اسمای هادی و مضل هر دو بود. پس ظهور آثار هر دو باید، پس البته ضرورت افتاد که حقائق اعمال در این عالم بر خرد مکشوف نباشد و اگر بر خرد عیان می‌بود، پس عقلا حقائق آن را /۴۸/ دانستی و از سیئات متنفر بودی مثل تنفر از آتش، پس در وجود نامدی مگر طاعت، پس اسم مضل، معطل شدی در این دارد دنیا و اسم غفور و منتقم معطل می‌شدی در وقت جزا، پس حکمت اظهار اسما نشدی و اعیان مستعده به مستعد الهیه نرسیدی، پس حکمت اظهار اسما خواست که حقائق اعمال مخفی ماند در دار تکلیف و ابتلا و عیان گردد در دار جزا و این خلاصهٔ ابیات تالیه است و معانی الفاظ آن واضح است.

گفت شه پوشید حق پاداش بد لیک از عامه نه از خاصان خود

یعنی حقائق اعمال بد که جزاست در معاد، اگر بر عامه عیان نیست، بر خواص که اهل کشف‌اند، مکشوف است. پس بر تو که از خواص هستی مکشوف بود و از اینجا کسی این توهم نکند که بر خواص اعمال هر شخص مکشوف و جزای آنکه این لازم نیست، بلکه مقصود آن است که ممکن است که بر خواص مکشوف شود، پس از مکشوف خود بیان سازد.

گفت شه حکمت در اظهار جهان آنکه دانسته برون آید عیان

یعنی حکمت الهیه در اظهار جهان این است که آنچه در علم وی است، به ظهور آید. پس در اظهار تو معلوم خود را نیز حکمت الهیه است. پس دانستهٔ خود را عیان کن، که در این هم حکمت باشد و آنچه بعض شارحان گفته که به متابعت سنت الهیه عالم حشر و جزا را که معلوم کرده‌ای بیان کن، موضوع تأمل است که اتباع سنت الهیه مر بنده را لازم است.

این تقاضاهای کار از بهر آن شد موکل تا شود سرت عیان

در نسخ متداوله بعد این بیت، این بیت یافته می‌شود که:

ورنه کی گیرد گلابه من قرار   چون ضمیرت می‌کشد او را به کار

شارحی این بیت را از ملحقات شمرده و شیخ ولی‌محمد گفته که اگر نباشد بهتر باشد و اگر باشد، پس در معنی ورنه مختلف شدند. محمد رضا گفته که اگر عیان نشود گلابهٔ تن قرار نمی‌گیرد و اعتراض ولی‌محمد به آنکه از این مفهوم می‌شود که اگر عیان شود، گلابهٔ تن قرار گیرد و این خلاف واقع است که بعد عیان شدن نیز گلابهٔ تن را قرار نیست، برای طلب کشف دیگر مندفع است، که مقصود آن است که از بی‌قراری قرار یابد، نه اینکه اصلا بعد این بی‌قراری پیدا نشود، لیکن می‌شود که عیان شدن سر را با قرار گلابهٔ تن چه مناسبت، بلکه از عیان شدن اگر قراب یابد، قلب قرار یابد نه تن، که بی‌قراری از عدم عیان شدن کار قلب است و ولی‌محمد گفته که اگر این سخن ما را که تقاضای کار برای اظهار سر موکل است، قبول نکنی که تن تو در اظهار سر بی‌قرار است.

پس فعل تو به کذب قول تو خواهد شد و اظهار یا به لسان است و یا به اشاره جوارح است، پس تن را در آن دخل نیست و وارد نشود بر آن آنچه وارد شد بر محمد رضا و شیخ افضل گفته که اگرنه تقاضا کاری بودی و حاصل آنکه در بیت اول فرمودند که تقاضای اعمال حسنه و قبیحه برای آن موکل است، تا اثر سعادت و شقاوت تو عیان گردد و اگرنه این تقاضا بودی، پس چونکه ضمیرت گلابهٔ تن را به کاری می‌کشد، کی او قرار گیرد؟ پس تاسهٔ تو نشان آن کشش است، پس مطلب من نیز همین است که دانستهٔ حق عیان گردد.

گفت صحا لک نعیم دائم   بس لطیفی و ظریف و خوب‌رو

یعنی این دعا گفت صحیح شود تو را نعیم دائم.

باز پرسیدن حال آن غلام

ای دریغا گر نبودی در تو آن   که همی‌گوید برای تو فلان

مراد از فلان آن غلام حسن الخلق است.

بهر این گفتند اکابر در جهان   راحت الانسان فی حفظ اللسان

راحت الانسان در بازداشتن است زبان را از ستم و غیبت و کذب و امثال آن و واقع شده است در

حدیث: «لا یدخل النار الا حصاند السنتکم»[۱]، داخل نخواهد کرد نار را، مگر حصاند زبان شما.

در حدیث آمد که تسبیح از ریا   همچو سبزهٔ گلخن دان ای کیا

گلخن آتشدان را و مزبله را گویند و اینجا مراد معنی اخیر است.

چند باشی عاشق صورت بگو   طالب معنی شو و معنی بجو

بگو به بای موحده است امر از گفتن و بعضی به نون خوانده اند صفت صورت، یعنی عشق صورت خوب، مکن، بلکه عشق چیزی که ظاهر است در صورت و معشوق حقیقی است که باید کرد و این ذات حق است و آن را به لفظ معنی تعبیر فرمودند. باز صورت را که متعین است به سبو تشبیه فرمودند و ذات حق را که ظاهر است در او، به آب و حاصل آنکه عشق متعین باید گذاشت، بلکه بر عشق ظاهر باید کرد بی‌تقید به این مظهر. باز می‌فرمایند که صورت را که مظهر است، دیدی و از معنی که ظاهر است در آن غافل هستی و آن حق است سبحانه و تعالی. باز این متعین را که مظهر است به صدف تشبیه دادند و باطن وی که حق است و ظاهر است در آن مظهر، به دره و می‌فرمایند که عاقل را می‌باید که از صدف در را بگزینند و با ابیات آینده مناسب آن است که از ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه گرفته‌اند و همچنین از معنی آب. پس حاصل این می‌شود که عاشق بر صورت انسان نباید شد، اگرچه انسان کامل باشد و آن به منزلهٔ سبو و صدف است، بلکه در صورت انسان طب باید کرد آن ذات که مستجمع جمیع صفات و اسماء است و این ذات موصوفه به منزلهٔ معنی است در صورت و به منزلهٔ آب است در سبو و به منزلهٔ در است در صدف.

این صدفهای قوالب در جهان   گرچه جمله زنده‌اند از بحر جان

یعنی قوالب تمام عالم که مثل صدفهاست، اگرچه همه زنده‌اند از دریای جان که حیات حق است و سبب حیات تمام عالم آن است که حق سبحانه حی بنفسه است و حیات صفت ذاتیه اوست و او ظاهر است و متعین است در همه اکوان به صفت حیات و به اسم حی، پس همه عالم حی است، لیکن حیات بعض عالم ظاهر است و حیات بعض خفی و شیخ اکبر قدس سره به آن تصریح فرموده‌اند در مواضع غیر عدیده از کتب خود در فصوص الحکم فرمودند: نیست در کون هیچ موجود که او را نطق نیست و در فتوحات فرمودند در باب دهم و سیصد که در هر جسم روح

---

۱. طبرانی، محمد بن احمد، المعجم الکبیر: ج ۲۰۲ ص ۱۳۱: هَلْ یکبُّ النَّاسَ فِی النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ أَوْ علی مناخرهم إلاّ حصائد ألسنتهم.

است و اخبار دلالت دارند بر حیات هر شیء و معرفت هر شیء مر رب خود را و در باب خامس و تسعون و دو صد تفصیل این فرمودند و فرمودند که برای هر عالم که مولاست، ارواح است و در تمام عالم حیات ساری است.

و در باب ثانی عشره فرمودند که وارد شد در حدیث که برای مؤذن گواهی می‌دهند اشیایی که تا رسیدن آواز اذان است از رطب و یابس و بدائع مشحون‌اند به مثل آن و ما که قوم عارفیم با ایمان به این اخبار که دال بر حیات و نطق همه عالم‌اند مکشوف به ماست نطق و حیات عالم و شنیدیم ما احجار را که یاد می‌کنند الله را به لسان نطق و می‌شنوند گوش ما از آن احجار و خطاب می‌کنند به ما مثل خطاب کسانی که عارفند به جلال الله تعالی. این خطاب از آن جنس است که هر انسان ادراک نمی‌کند، بلکه مکاشف به امور ادراک می‌کند و در باب تاسع و تسعون می‌فرمایند که شیخ ابو مدین را قدس سره می‌داند هر شجر و هر حجر و هر مدر و هر حیوان، پس از کتاب دسته و نصوص شیخ اکبر ظاهر شد که همه جهان حی‌اند و جان یافتند و مولوی می‌فرمایند این قوالب جهان اگرچه حی‌اند الا به حیات حق و جان، کنایه از حق داشتند، لیکن اندر هر صدف گوهر نیست، یعنی ظهور گوهر که کنایت است از ذات مستجمعه مر جمیع اسماء و صفات را.

پس چشم دل باید گشود و تمیز باید کرد که این صدف چه دارد و دیگر صدف چه دارد، به جهت آنکه در ثمین کمیاب است، نیست به تکدر انسان کامل. و انسان کامل کمیاب است و هرکسی را معرفت انسان کامل به وجهی که مشاهده کند چیزی را که در وی ظاهر است در ذات حق با اسماء و صفات حاصل نیست، مگر کامل را که مثل وی است و اما غیر انسان کامل اگرچه ذات حق ظاهر است در او، لیکن به اسمی که رب اوست، پس مشاهده ظاهر در آن اگرچه مشاهده ذات کامل است، پس لازم است که حقیقت جامعه در آن باشد، و گرنه خطاب به این معرفت با وی متوجه نشدی و یک شخص از نقصان به کمال یا به دل گویم که بلی انسان ناقص هم جامعیت دارد، لیکن چون او فانی فی الله باقی به او نیست، این جامعیت در وی مشهود نباشد و ملحق به حیوانات دیگر گردید از نقصان خود.

گر به صورت بنگری کوهی به شکل   در بزرگی هست صد چندانکه لعل

یعنی اگر صورت لحاظ کرده آید و در پی آن رفته شود، گفته می شود که شکل بزرگ مثل لعل است در خوبی و بها و این بها و خوبی شکل نگار نمی‌آید، چنانکه دست و پا و جسم و دیگر

اعضا در عضویت برابرند، لیکن چشم برگزیده شده است بر همه اعضا، اگرچه اعضای دیگر صورت عضویت دارند، همچنین همه قوالب اگرچه در حیات مشترک‌اند و صورت بزرگ دارند، لیکن آن‌کس که چشم حق است که حق به او عالم را دید و بر وی رحمت کرد آن کس که باطنش در ثمین است که ذات حق با جمیع اسما و صفات است و صورت ظاهر وی مظهر آن شده است.

از یک اندیشه که آید در درون　　　صد جهان گردد به یک دم سرنگون

چون بیان فرمود که انسان کامل مظهر ذات با صفات و جمیع اسماست، الحال قوت وی بیان می‌فرماید و مراد از اندیشه علم انسان کامل که قطب وقت خود است، که آن علم حاوی است و جمیع اسماء و اعیان را بر سبیل اجمال و چون تفصیل می‌کنند، آن اعیان ثابته، علم می گیرد از آن به هر قدر که او را ممکن است، پس علم او مأخوذ است از اعیان ثابته، چنانکه علم حق مأخوذ است از آن اعیان و فرق به این وجه است که حق را علم به اعیان ثابته و احوال اعیان بر سبیل تفصیل است و بالاصالت است و انسان کامل را بر سبیل اجمال و تفصیل بعض که هست، از اعلام حق است و این همه به جهت بقای او بالله است، نه اصالت و حاصل آنکه علم انسان کامل که در درون وی است صد جهان را، یعنی تمام جهان را، منقاد و سرنگون کرده است که حکم انسان کامل جاری است به وجه عالم و هرچه در عالم واقع می‌شود، از فیض باطن وی است.

و در این کلام اشارت است به آنکه حصول انسان کامل به چه علم است و مثل انسان کامل مثل سلطان است که سلطان به صورت اگرچه یک است و صد هزار لشکر منقاد وی است و شکل و صورت این شاه صفی که انسان کامل هست، محکوم فکر خفی که عبارت از علم است و این تمام خلق از علم بما الحق علیه قبل وجود وی که حق راست و این انسان کامل راست به اعتبار باطن وی به جهت ظهور حق در او همچو سیل است، تا ابد روان است و موجود بر سبیل تعاقب است، اگرچه خالق تمام خلق، حق است، لیکن افاضه از حق به توسط باطن انسان کامل می‌رسد خلق را و این اندیشه و علم انسان کامل اگرچه در نظر محجوبان خرد می‌نماید، لیکن از وی قیام عالم است تا ابد بر سبیل تعاقب و شیخ ولی‌محمد حاصل بیت اول برآورده بدین وجه که عالم و عالمیان در نظر عارفان فانی و معدوم است و در نظر ایشان موجود و مشهود جز حق نیست و این وجه را اولی گفته و گفته یا به آن معنی که اگر کاملی اعدام عالمی خواهد و فنای آن تصور نماید، فی الفور معدوم سازد و بمیراند. نمی‌بینی که قبر انبیا با امم ماضیه چه کرد و یا به معنی آنکه عدم

و فنا به تصرف قطب است، انتهی.

و بر هر سه تقریر از لفظ سرنگون مراد معدوم و فانی بودن لازم است و این اطلاق بعید است که سرنگون منقاد را گویند و بر تقریر اخیرین فقط علم به اعدام موجب فنا نیست، بلکه اراده و تصرف می‌یابد و این لفظ نیست را بر آن دلالت ظاهر نیست، اگرچه حمل بر آن نمی‌تواند شد وقوع عدم مر تمام جهان از علم با اراده و با تصرف واقع نشده است، اگرچه بعض افراد عالم دنیا از دعای رسل و یا به تصرف قطب واقع باشد، پس شرطیه باید گفت که اگر از علم انسان کامل اراده اعدام منبعث شود و یا تصرف او به اعدام شود، عالم فنا گردد و ظاهر است که لفظ را بر این دلالت نیست، مگر به وجه بعید و حاصل بیت رابع برآورده این معنی که وجود عالم منوط به تصرف و تدبیر قطب است و یا به آن معنی که وجود خلق به حسب کثرت و عبرت اعتباریه در علم است، نه در خارج. چه، در خارج و حقیقت جز حق نیست و این مذهب موحدین که اهل نارند، نیست، که انسان عالم را مثل سیراب خیالی محض می‌دانند، زیرا که وجود عالم در علم و عقل گفتن دیگر است و در خیال گفتن دیگر است، برای آنکه به اعتبار اول نفس الامری است، زیرا که چنانکه خارج فرد نفس الامر است، عقل نیز فرد نفس الامر است به خلاف وهم و خیال و هرچه در آن موجود است، لازم نیست که نفس الامری باشد و آنچه در خیال است، گاهی غیر نفس الامر می‌باشد چون سیراب و گاهی نفس الامری چون حسن و دیگر موجودات عالم مثال پس از حیثیت کثرت و غیرت اعتباریه در علم و عقل باشد نفس الامری و از حیثیت کثرت حقیقت و غیرت حقیقت غیر نفس الامری در وهم و خیال، انتهی، تقریر اول که کرده صحیح است، چنانکه گفته شد و اما تقریر ثانی پس فهمیده نمی‌شود و حق صحیح آن است که کثرت اکوان اگرچه اعتباری است، اما ثابت و متحقق در خارج است بی‌اعتبار معتبر. نمی‌بینی که آثار و احکام بدون اعتبار معتبر بر آن مترتب می‌شود و این است معنی موجود خارجی. آری حکم بودن آنها غیر در وجود بالذات حکم وهم است و کاذب است/۴۸/ بلکه موجودیه به وجود حق است، که این کثرت از شئونات حق است لا غیر و اما حکم او به اینکه این کثرت موجود در علم و عقل است و در خارج نیست مگر ذات حق، اشبه به قول کسی که می‌گوید که حقائق تابع علم عالم است، که آنها را به موحدین نام نهاده و اینکه گفته نفس الامری چنانکه موجود خارجی است موجود عقلی است، عذر نمی‌تواند شد، زیرا که مسلم است که موجود عقلی نفس الامر است،

وجود نفس الامری مطلق به کار نمی‌آید و الا سیراب هم موجود در نفس الامر است، که حیات خیالیه موجود من ذاتها است، اگرچه حکم به بودن آب کاذب باشد، بلکه مقصود نفس‌الامریه به آن معنی است که مطابق خارج باشد و این در همه موجودات علمیه و عقلیه نمی‌تواند شد و چون کثرت در خارج نشد، پس این علم کثرت مطابق خارج نشد و جهل مرکب گردید و راجع به قول آنها کردند که نام آن موحدان اهل نار نهاده و حق آن است که کثرت با بودن اعتباری‌ه و با مغایرت اعتباریه در خارج متحقق است، زیرا که شئون وجودند، فاستقم.

خلق عالم چون رمه‌ست و حق شبان — می‌دواند جمله را رد زو شبان

یعنی حق سبحانه که خالق عالم است، همه منقاد حکم وی است، چنانکه گله گوسفندان، منقاد شبان است و حق سبحانه به هر نوع که خواهد می‌دارد و همچنین که انسان کامل که خلیفه حق است، همه منقاد وی باشد. پس ربط این بیت به ما قبل همین وجه است و باقی ابیات مربوطند با ابیات سابقه که در بیان اندیشه انسان کامل بودند./۴۹/

سایه را تو شخص می‌بینی نه جهل — شخص ز آن شد نزد تو بازی و سهل

این بیت مربوط است به قول وی قدس سره، که: «بو نداری از خدا دیوانه‌ای» مراد از شخص موجود حقیقی و مراد از سایه اکوان یعنی اکوان سایه‌اند و وجود ندارن در ذات خود، مگر به وجود حق، که ظاهر است در آن اکوان و تو آن اکوان را شخص و موجود حقیقی می‌بینی از جهل خود و این شرک خفی است، که بوی وجود نشمیده‌اند به ذات خود که حادث را شریک حق در موجودیت پندارد و شخصی که او موجود حقیقی است نزد تو سهل شده، که دیگری در موجودیت شریک تو شده. بدانکه اعیان ممکنات اصلا بوی وجود در ذات خود نشمیدند. پس به جهت عدم خود ظلمتند و ذات حق سبحانه نفس وجود است، پس او نور محض است، زیرا که عدم ظلمت است و وجود نور و چون ذات حق که عین نور وجود است، ظاهر شد از ظلمت اعیان. پس اعیان ممکنات ظل شدند به این وجه، زیرا که ظل عبارت است از ظلمت ظاهره به نور، همچو سایه که در نور آفتاب و با سراج می‌افتد که او عبارت از ظلمت ظاهره به نور، پس ظاهر شده تمام عالم اظلال حق‌اند و این اظلال به نظر حقیقت عین حق‌اند و با وجود غیبت ظلیه و به این است اشارات در قول وی سبحانه «أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّک کیفَ مَدَّ اَلظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکناً» (فرقان: ۴۵)؛، آیا نمی‌بینی سوی رب خود، به چه کیفیت دراز کرده ظل خود را؟».

پس لام در ظل بدل مضاف الیه است. اگر می‌خواست ساکن می‌گریزد، آن ظل را دید نمی‌کرد و چون این تحقیق دانستی، پس به معنی بیت وجه اتمّ به ظهور آمد.

نک ز غیبت یک نمودارا نشست　　　کز لطافت چون هوای دلکش است

در این ابیات در مثال بیان می‌فرمایند، غیبت ذات بحت را از ادراک و معنی وی از عالم و آنکه ذات بحت را هیچ اثر نیست او را مگر بعد تعین اول و در تعین اسماء و حاصل آن است که نار مثل هوا غایب است از بصر به جهت لطافت. لهذا کرهٔ نار مرئی نیست و چون این آتش در جرم کثیف چون جمرت آمد مرکبی گشت و اثر آن نیز ظاهر شد، چنین اثر که در تیغ و تبر نیست. همچنین ذات سبحانه در مرتبهٔ ذات بحت غیب مطلق است که به نحوی در ادراک نمی‌آید، نه به چشم سر و نه به خیال، نه به عقل و دیده می‌شود اصلا و چون تعین گرفت در مرتبهٔ احدیت که عبارت از تعین اول است و با تعین گرفت به تعینات اسما و غیر آن مرئی می‌گردد و به چشم دل و چون این ذات متجلی می‌شود بر کسی، مصعوق می‌گرداند آن را. پس اثر این ذات از احجاب تجلی فنای متجلی له است و ذات حق در تعینات مذکوره مشهود و مرئی به چشم دل می‌شود و اعلی شهود است در تعین اول و تعینات اسما که مرتبهٔ واحدیت است.

باش تا روزی که آن فکر و خیال　　　برگشاید بی‌حجابی پرّوبال

یعنی آن روزی که این فکر و خیال انسان کامل ظاهر و آشکارا گردد و آن روز قیامت کبری است، که نظام عالم در این دوران خراب گردد و مراد از ظهور بی‌حجابی فکر انسان کامل آن است که انسان کامل از دنیا رحلت فرماید و احدی از انسان کامل نماند، به این وجه که فرد انسان کامل که خاتم ولایت است، ظاهر شده بمیرد و آن خاتم ولایت عیسی است علیه السلام و این کنایه به این وجه است که موت کشف غطاست و از موت بصر انسان کامل و حدید می‌شود. پس علم و فکرت انسان کامل بی‌حجاب شود و غطا نماید.

پس بی‌حجابی که عبارت از کشف غطاست، لازم موت است. پس از لازم سوی ملزوم کنایه کرده شد و حاصل مقام آنکه چون انسان کامل از دنیا رحلت فرماید و دنیا خراب گردد و نظام دنیا مختل گردد، زیرا که انسان کامل ختم حق است بر خزینهٔ عالم. چون ختم مفلوک شد و خلیفهٔ حق از دنیا رفت، نظام دنیا البته خراب گردد و ملکش غیر منظم گردد و از رحلت انسان کامل به دار آخرت، آخرت منتظم ماند تا ابد، که انسان کامل در آخرت تا ابد موجود است و شیخ

ولی‌محمد این ابیات را حمل کرده بر آنکه چون علم و فکرت انسان کامل بی‌حجاب شود، نزد تو قیامت در این عالم مشهود شود. چنانکه بر عارفان کاملان مشهود است، در این عالم این معنی نیز می‌تواند شد و معنی اول ادقّ و اظهر است.

حسد کردن حشم بر غلام خاص

جامگی او وظیفه چل امیر　　　ده یک قدرش ندیده صد وزیر

جامگی به جیم عربی و کاف فارسی، وظیفه و راتبه.

کار آن دارد که پیش از تن بدست　　　بگذر از این‌ها که نو حادث شده‌ست

که در این متن اشارت است به آنکه حب که در این دار دنیا ظاهر می‌شود، اثر تعارف ارواح است، بلکه تعارف اعیان ثابته است و آن حب که اثر آن نباشد، زائل است، اعتبار را نشاید.

چشم عارف راست گویی احول است　　　چشم او بر کشتهای اول است

مراد از کشت های اول استعدادات اعیان ثابته، که تقدیر بر طبق آن مقرر شده است. پس تقدیر گزاف نیست، بلکه عین حکمت است و چون بر عارف اکمل اعیان ثابته با استعدادات منکشف است اجمالا و یا به بعض به تفصیل، پس آن عارف مکشوف است، او را نیز قدر و این احسادند از عارفان.

آنچه گندم کاشتندش و آنچه جو　　　چشم او آنجاست روز و شب گرو

آنچه آبست است شب جز آن نزاد　　　حیله‌ها و مکرها با دست باد

شب عبارت است از شب عدم و آبستن شب کنایه است از استعداد اعیان چنین عدم خودها و حاصل آنکه آنچه که در استعداد اعیان است، در حال عدم وی و ثبوت علمی وی همان می‌شود و حیله‌ها و مکرها می‌کنند، به کار نمی‌آید آنچه شدنی است در علم حق سبحانه که مأخوذ از اعیان ثابته است، واقع خواهد شد.

کی شود خوش‌دل به حیلتهای کش　　　آنکه بیند حیلهٔ حق بر سرش

حیله حق سبحانه عبارت از مکر الهی است و مکر الهی آن است که بنده را چنین اسباب مساعد کند، که به آن حیله برای فوز مطلب خود کند و داند که در این صلاح امور وی است و در واقع در آن فساد امور باشد و خلاف مطلوب به ظهور آید و این مکر الهی عین حکمت است، که به آن مقتضی استعداد عین به او می‌رساند و آنچه که سزاوار است، او را در واقع به او می‌رساند و این مکر چونکه مشتمل بر حکمت است، صفت نقصان نیست. پس تأویل مقیدان به عقل متوسط

به جزا مگر بر سبیل مشاکله، به زعم آنکه حقیقت مکر، صفت نقصان است، قابل التفات نیست و اصغاء آن نباید کرد.

آری گاهی این مکر الهی جزاء مکر بنده می‌افتد، لیکن از این لازم نمی‌آید که مکر به معنی جزاء مکر باشد و این بودن مکر الهی جزاء مکر بنده، چنانکه در قول الله تعالی: «مَکَرُوا وَ مَکَرَ اَللّٰهُ وَ اَللّٰهُ خَیْرُ اَلْماکِرِینَ».(آل عمران: ۵۴)؛ و مکر کردند یهود برای قتل عیسی و مکر کرد الله تعالی با یهود که عیسی را محفوظ داشت از آنها و آنها را به اسفل السافلین رسانید و الله بهتر ماکران است، که مکر او مشتمل بر حکمت است و مکرهای بنده شرّ محض است و لفظ «مکر الله» بدون ذکر مشاکل او از مکر بنده نیز مذکور شده است، چنانکه در قول او سبحانه: «أَ فَأَمِنُوا مَکْرَ اَللّٰهِ فَلاٰ یَأْمَنُ مَکْرَ اَللّٰهِ إِلاَّ اَلْقَوْمُ اَلْخاسِرُونَ»(الاعراف: ۹۹)؛ آیا ایمن شده‌اند کافران از مکر الله؟ پس ایمن نمی‌شوند از مکر الله، مگر قوم فاسق. پس اینجا مجاز مشاکله نمی‌تواند شد، مگر آنکه مرتکب تعذیر شوند.

او درون دام و دامی می‌نهد   جان تو نه ز آن جهد نه زین جهد

شیخ افضل گفته یعنی حیله‌گر که از کلام سابق مستفاد می‌شود، درون دام است و حال آنکه خود نمی‌داند و برای دیگران دام می‌نهد. قسم به جان تو که هیچ یکی از این و آن رهایی از حق نمی‌یابد، انتهی و بر این تقدیر نهانندهٔ این دام که حیله کرده است، شخص دیگر از بنده باشد، تا حاصل مصراع به آن مربوط شود و در بعض نسخ او درون دام دانه می‌نهد، واقع شده. پس معنی بر این، آن تقدیر باشد که حیله‌گر در دام دانه می‌نهد، نه دام. رهایی از حق می‌دهد و نه نهادن دانه و در بعض نسخ واقع است که: «جان تو نی زین جهد نی ز آن جهد». یعنی قسم به جان تو که آن حیله‌گر نه از دام قضا نجات می‌تواند یافت و نه از ان دام حیله‌گر که به زعم خود موجب حیات دانسته و در واقع دام است، کذا فی شرح الشیخ افضل و شیخ ولی‌محمد فاعل الله تعالی را گفته. پس معنی آن است که الله تعالی در دام تو دام تقدیر خود می‌نهد. ای حیله‌گر! جان تو نه از تقدیر خلاص یابد و نه از تدبیر تو که تدبیر دام شده، گرفتار دام تقدیر می‌کند.

افکنی تدبیر خود را پیش دوست   گر چه تدبیرت هم از تدبیر اوست

یعنی آن تدبیرات خود را مسلم به حق دارد، در تدبیرات خود متوکل بر حق باش، اگرچه تدبیرات از تقدیر است، که تقدیر به وقوع آن رفته است و اتصال به مطلوب هم می‌کند، لیکن در

آن متوکل بر رب باید بود و در بیت ثانی می‌فرماید که واقع همان خواهد شد که حق مقدر کرده است و غرض آن است که توکل باید ورزید و نظر از تدبیرات باید گذاشت و بر مسبب اسباب اعتماد باید کرد. پس هر کاری که باید کرد به نیت مراضات حق باید کرد، تا مثمر گردد، چنانکه در تالی این بیت ثانی می‌فرمایند.

گرد نفس دزد و کار او مپیچ　　　هرچه آن کار حق هیچ است و هیچ

یعنی کاری برای حفظ نفس که برای حق نباشد، مشتغل به ان نباید شد هرگز و این منع از آن کار نیست، که حق سبحانه برای حق نفس لازم گردانیده است، چنانکه در حدیث شریف واقع است:

«ان لنفسک علیک حقا»[1] و این ایفای حق نفس نیت آن کند که این حق لازم گردانیده الله تعالی. نفس را دزد گفتن برای آن است که شخص راه حطام دنیا را که مملوک حق است، بی‌اذن وی منصرف شده.

پیش از آنکه روز دین پیدا شود　　　پیش مالک دزد دین رسوا شود

مربوط است به قول وی قدس سره، که: «هرچه کاری از برای او بکار»

رخت دزدیده به تدبیر و فنش　　　مانده روز داوری بر گردنش

صد هزاران عقل باهم برجهند　　　تا به غیر دام او دامی نهند

رجوع است به مطلب سابق.

ور نداری باور از من رو ببین　　　در نبی و الله خیر الماکرین

و اشارت است به این آیت: «وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اَللّٰهُ وَ اَللّٰهُ خَیْرُ اَلْماکِرِینَ». (آل عمران: ٥٤) بیان معنی او گذشت.

گر تو گویی فائدهٔ هستی چه بود　　　در سؤالت فائده هست ای عنود

چون سابق بیان فرمود که آنچه مقدر است، واقع می‌شود. الحال سؤال فائده در موجود ساختن عالم آوردند، ظاهر آن است که مقصود از جواب این سؤال /٤٨/ آن است که ایمان اجمالی به فایده‌ای باید، تا عبث منسوب به جناب او سبحانه نشود و نیز در این جواب می‌تواند شد استفادهٔ فائده به آنکه فائدهٔ سؤال تو آن است که معانی به کسوت الفاظ احوال مکتسی شود. پس بر این

---

۱. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی: ج ٤ ص ٣٣٤.

قیاس کرده، بدانکه فائده در ایجاد عالم آن است که ذات حق سبحانه در کسوت مظاهر ظاهر شود، کذا قال الشیخ ولی‌محمد.

در جهان از یک جهت بی‌فائده‌ست　　　از جهتهایی دگر پرفائده‌ست

یعنی اگر به بعض جهات اگر در عالم اشیاء بی‌فائده واقع است، چنانکه در وجود شیطان و یا ابو جهل، لیکن به جهات دیگر پرفائده است. پس از وجود شیطان و ابو جهل اسم مضل به ظهور می‌آید، پس مناسب نیست آنچه که شیخ ولی‌محمد جهت بی‌فائده بودن بیان کرده مناسب به جهت خلقت و عبرت و احکام آن، زیرا که کلام در جهان است که آن ما سوی الله است. پس عبرت و احکام عبرت بی‌فائده نباشد.

فائدهٔ تو گر مرا فائیده نیست　　　مر تو را چون فائده‌ست از وی بایست

فائده تو گر مرا نبود مفید　　　چون تو را شد فائده گیر ای مرید

ور منم ز آن فائده حر بن حر　　　مر تو را چون فائده‌ست از وی مبر

ظاهر است که فائده مختلف به نسبت است، در حق بعض فائده باشد نه در حق دیگر. پس اگرچه فائده در ایجاد عالم مر حق را نیست، لیکن فائده در مخلوقات هست تا مخلوقات سود کنند و به کمال خود رسند. اگر خالق منزه است از استکمال به خلوق، این نشان ظاهر است و تحقیق آن است که فائدهٔ ایجاد عالم، ظهور آثار و احکام اسماست. پس کمال به ایجاد عالم حاصل می‌شود، پس فائده آن راجع به حق است، که کمال اسمای بی‌وجود عالم نمی‌تواند شد. پس حاصل چنین باید گفت که فائده مختلف به نسبت اشخاص است. پس اگرچه در خلق بعض اشیاء فائده در عالم نیست، اما به نسبت حق سبحانه ایجاد عالم مشتمل بر فائده کمال اسمای حق است، که کمال اسما بدون عالم صورت نمی‌گیرد.

حسن یوسف عالمی را فائده　　　گرچه بر اخوان عبث بد زائده

مقصود از این، ارشاد به آن است که هیچ یکی از چیز از این عالم چنین نیست، که در وی فائده همه خلق را بود، بلکه در حق یکی فائده و در حق دیگر ضرر و چیز آخر بالعکس و همچنین پس بودن فائده مر این جهان را بر این وجه است و اما در حق کمال در اسمای حق همه مقیدند، که آنچه فائده است در حق بعض، مظهر اسم نافع است و آنچه که ضرر است، مظهر اسم ضارّ و هم بر این قیاس پس همهٔ کائنات فائده‌اند در ظهور اسمای الهیه.

هست بر مؤمن شهیدی زندگی   بر منافق مردن است و ژندگی

زندگی در مصراع اول به زای معجمهٔ عربی است به معنی حیات و در مصراع ثانی به زای فارسی به معنی پاره‌پاره شدن و در این بیت اشاره است به این آیه: «وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اَللّٰهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْياءٌ وَ لكِنْ لا تَشْعُرُونَ».(بقره ۱۵٤)؛ مگویید در حق کسانی که کشته شده‌اند در راه خدا، که این‌ها میت‌اند، بلکه آن ها زنده هستند، لیکن شما شعور به حیات این‌ها ندارید. پس ثابت به نص که شهادت در حق شهیدان حیات است./۵۰/

لیک اگر آن قوت بر وی عارضی است   پس نصیحت کردن او را رایضی است

بدانکه فطرت انسان برای معرفت است و قوت او معرفت است، لیکن از حیوانیت قوت از این آب گل شده است برای ابقاء حیات حیوانیه. پس مولوی می‌فرمایند چون کسی را که اقتصار بر این قوت حیوانی افتاد که آن قوت عارض است به جهت حیوانیت، ورنه قوت اصلی وی قوت معرفت بود، او را به نصیحت رائض است و رائض آن سوار را گویند که اسب را از سرکشی باز دارد و این شخص مقتصر بر قوت حیوانی سرکش است، پس برای نصیحت برای بازداشتن از این سرکشی است.

قوت اصلی بشر نور خداست   قوت حیوانی مر او را ناسزاست

مراد از نور خدا نور معرفت است و حاصل مصراع ثانی آنکه اقتصار بر قوت حیوانی و گرفتن آن زائد بر قدر حاجت که شرع از آن ناگزیر کرده، برای تلذذ نفس ناسزاست در حق انسان و این قوت از جهت علت غلبه نفس اختیار کرده و این غلبه نفس مرض عظیم است. پس این قوت، قوت حرص است و بیت ثانی مفید این مطلب است.

لیک از علت در این افتاد دل   که خورد او روز و شب زین آب و گل

روی زرد و پای سست و دل سبک   کو غذائی و السما ذات الحبک

قال الله تعالی: «وَ اَلسَّماءِ ذاتِ اَلْحُبُک» (ذاریات: ۷)؛ و قسم به سماء که صاحب راه است مر راههای ستارگان را و به لسان اشاره می‌توان گفت که مراد از سماء علو است و از حبک، راههای علوم الهیه و حاصل آنکه کسی که در تلذذات قوت حیوانی روی آورده است، یعنی شرمنده است، در مجالس خاصان حق نمی‌تواند نشست و پای وی سست، که سیر به سوی راههای حق نمی‌تواند کرد و دل وی سبک است که بار معرفت نمی‌تواند برداشت. کجاست او را غذای علو که صاحب راههای علوم و معارف حق است؟ بلکه از آن محروم است.

در شهیدان یرزقون فرمود حق　　　آن غذا را نی دهان بد نه طبق

قال الله تعالی: «لا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللّٰهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ ٱللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ»(آل عمران: ۱۶۹- ۱۷۰)؛ گمان مبر ای مخاطب کسانی را که مقتول شده‌اند در راه خدا مرده‌ها، بلکه این مقتولا ن زنده‌ها هستند، نزد رب خودشان رزق داده می‌شوند، درحالی‌که خوشند به آن چیزی که داده است آنها را از فضل خود.

و مولوی قدس سره یا به لسان اشاره حمل کرده‌اند بر رزق معرفت که این غذای قلب بی‌دهان و بی‌طبق است و یا از رزق عام گرفتند که شامل است هر دو رزق را و یا رزق بر معنی خود باشد و از «بِما آتاهُمُ ٱللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران ۱۷۰) رزق علم و معرفت مراد بود و بر هر تقدیر در این انکار نیست مر آن رزق را که از دهان خورده شود.

پس کسی توهم نکند انتفاد این رزق، زیراکه رسیدن این رزق طعام و خوردن به دهن قطعی و مقرر است، مسلم انکار آن نمی‌تواند کرد، بلکه مقصود ابیات، رزق معرفت است یا رسیدن این رزق طعام.

دل ز هر یاری غذایی می‌خورد　　　دل ز هر علمی صفایی می‌برد

ارشاد است به آنکه قلب عارف چون با روح انبیا و اولیا جمع می‌شود، از آن ارواح پاک علوم و معارف می‌گیرد.

صورت هر آدمی چون کاسه است　　　چشم از معنی او حساسه است

مراد از چشم، چشم دل است و معنی آنکه صورت آدمی مثل کاسهٔ پرطعام است که اندرون آدمی ذات با جمیع اسماء و صفات است. چشم دل، از معنی آدمی که در باطن اوست، حساسه و بیننده است و چشم دل گشاده نیست مگر عارف را که او می‌بیند آنچه در باطن است و حمل آن بر آنکه صورت آدمی پر از علوم است، مناسب نیست، زیرا که این صحیح نیست مگر بر تقدیری که از آدمی، عارف مراد باشد و لفظ هر آدمی، آبی است از آن و می‌تواند که از چشم، چشم سر مراد باشد و از حساسه، خشک ماهی و یا حساسه، احساس‌کنندهٔ صورت و حاصل آن باشد که صورت پر از معنی است به معنی مذکور و چشم سر مثل ماهی خشک است در ادراک معنی که ادراک معنی نمی‌تواند کرد و یا آنکه چشم سر حساسهٔ صورت است، ادراک معنی نمی‌تواند کرد، چون آدمی پر از معنی است. پس ممکن است که دل از او غذای روحانی گیرد و ربط آن از ما سبق ظاهر است.

از لقای هرکسی چیزی خوری وز قران هر قرین چیزی بری

یعنی چون آدمی پر از معنی است، پس از ملاقات هرکس رزق معارف حاصل شود و در ابیات تالیه به طریق تمثیل ابیات این مدعی است که قران دو چیز اثرها زاید.

وز قران خرمی با جان ما می‌بزاید خوبی و احسان ما

مراد از خرمی، صحت بدنی است و معنی ظاهر است و بیت ثانی مربوط به این بیت است و حاصل آنکه چون صحت مقارن با جان شود که اجسام ما قابل خوردن شود، وقتی که از تفرج مقصود ما برآید. مقصود آنکه از قران صحت با روح و این اثر پیدا می‌شود، همچنین از قرآنها و توجه با یار هم اثر آنکه اخذ طعام علوم است، نیز پیدا آید، چنانکه از ابیات سابقه بر این بیت به طریق تمثیل مشیت این مدعی بود و شاید که مراد محمد رضا همین است که گفته شد از قول وی که چون نشاطی که در طبیعت به ظهور می‌آید و اجسام لیاقت قبول غذا به هم می‌رساند. چه، بی‌قران خرمی، طبیعت از قبول غذا باز می‌ماند و اعتراضات ولی‌محمد به آن لمس نمی‌کند به این وجه که بیت را مربوط به ابیات سابقه در حصول غذای معنوی از قرآن و قرین فهمیده است و حاصل آنکه این بیت جمله معترضه است و پوشیده نیست که از کجا معلوم شد که این جمله معترضه است و اعتراض دیگر به این وجه که بر تقدیر تسلیم لازم می‌آید که هرکسی از اهل غفلت طعام نخورد و اگر بخورد، تحلیل نشود چه، مراد از تفرج و خرمی در این بیت، خرمی حقیقی است، نه مجازی که از امور دنیا حاصل آید و بر تقدیر تسلیم، این حکم صحت ندارد، زیرا که خرمی مقارن هیچ کس نیست در همه اوقات.

پس باید که هیچ کس در غم طعام خوردن نتواند و اگر خورد تحلیل نشود و این هر دو اعتراض ساقط است که مراد از خرمی صحت بدنی است و معلوم است که اگر صحت بدنی نبود و غذا نتواند خورد و این بیت به طریق تمثیل واقع است، چنان‌که دانستی و اعتراض شارح دیگر به آنکه مقتضای این تقریر غذای صوری است و ابیات سابقه و لاحقه دالّ بر غذای معنوی است، نیز ساقط است، که تمثیل غذای معنوی به غذای صوری در آن مضایقه نیست اصلا و این شارح خود تقریر کرده به آنکه قابلیت قوت و غذا در دیدار یار مخصوص به دل نیست، بلکه اجسام آن مقارنه خوشی از پرتو جان نیز قابل دیدار می‌شود و این تقریر موضع تأمل است، که دیدار مختص به چشم دل است و تن را میسر نیست اصلا، مگر به این وجه که اجسام عین ارواح گردد و صفات

دل منسوب به بدن کرده‌اند بالعرض و شیخ ولی‌محمد لفظ گام به کاف فارسی به معنی قدم گرفته و خوردن را مصدر مبنی برای مفعول گرفته به معنی مأکولیت و این بیت را جملهٔ معترضه گفته و حاصل برآورده که از تفرج و بی‌غمی قدم ما بیرون آید، اجسام ما چون حیوانات دیگر قابل خوردنی شود، نه قابل بزرگی و مراد در این بیت از خرمی، خرمی حقیقی است که از مشاهده پیدا آید، انتهی، بعید محض است و قابل اصغا نیست این تقریر چنانکه پوشیده بر اصحاب ذوق نیست.

قوت اندر فعل آید ز اتفاق　　　　چون قران دیو با اهل نفاق

یعنی آنچه بالقوه است از کمال در فعل می‌آید از اتفاق، چنانکه از اتفاق شیطان با قرین خود نفاق پیدا می‌شود.

این معانی راست از چرخ نهم　　　　بی‌همه طاق و طرم طاق و طرم

طاق طرم عبارت از کرّ و فرّ است. بدانکه شیخ اکبر قدس سره تقریر فرمودند که فلک اطلس، جسم شفاف است مستدیر، مقسوم است به دوازده برج و بر هر برج یک ملک است و از این اثنا عشر در جهت متکون می‌شود، هرچه متکون می‌شود و این فرشته‌ها بر چهار مرتبه‌اند، برطبق چهار قواعد عرش و منازل سه اند، دنیا و برزخ و آخرت و برای هر منزل از منازل چهار ملک‌اند از این دوازده و گردانید الله تعالی مر هر نایب را از دوازده خزانه که محتوی است بر علوم گوناگون، که به این علوم نازل می‌شوند نازلان و آنچه که نازل است از علوم در حق ارکان و مولودات و انسان مقسوم می‌شوند میان نازلان و این نازلان بعضی از آنها اقامت می‌کنند نزد آن اثنا عشر یک یوم در هر خزانه و یوم عبارت از مدت دوره این فلک اطلس است و این اقل است از نازلان دیگر در مدت اقامت و اما کثرت نازلان در مدت آن‌کس است که مقیم است نزد هر خزانه برای تحصیل علوم به قدر مرتبهٔ او نزد الله و به قدر استعداد او صد سال و باقی نازلان میان صد سال و یک یوم مدت اقامت اینهاست و مدت سال سیصد و ستون یوم از ایام که عبارت از مدت دوره فلکیه است و چون در هر برج از بروج یک ملک است از این دوازده و پیش هر ملک ثلاثون خزینه است پس در فلک اطلس سه صد و شصت خزینه است از علوم مطابق درجات که نزد اهل تعلیم مقرر است و هر برج مشتمل بر ثلاثون درجه است و این نازلان اهل کواکب سبعه منازل فلک ثوابت‌اند و به این علوم حاصله از این خزائن الهیه ظاهر می‌شود در ارکان از تأثیرات، بلکه کل آنچه ظاهر می‌شود در جوف فلک ثوابت از مقعر فلک ثوابت تا ارض و حاصل است این ملائکه دوازده را که در فلک

اطلس‌اند نظر در خبات و اهل آن به نفوس ایشان.

پس آنچه در خبات ظاهر می‌شود از تولی ایشان برای تشریف اهل جنت را، اما در اهل نار و اهل دنیا پس حکمی از مباشرت ایشان نیست، بلکه از نایبان ایشان که نازلان‌اند به احکام ایشان و آنهایند که گفته شد و فرق عظیم است میان آنچه که حادث می‌شود به مباشرت و آنچه که حاصل شود به نانبان. پس از اینجا ظاهر شد که آنچه که پیدا می‌شود و مولد می‌شود و آنچه که اکوان دنیا به آن موصوف می‌شوند، همه از ملائکه موکله به بروج فلک اطلس است و چون این دانستی، پس بدانکه مراد از طاق طرم معانی که عبارت از کرّ و فرّ است آمدن آن به وجود مترتب شدن بر آن احکام و ظاهر شدن احوال احکام و صفات و آن حاصل بیت آن است که کرّ و فرّ این کائنات دنیائیه که معانی بودند در علم پیش از وجود از فلک نهم است که فلک اطلس است، زیرا که این همه از امداد ملائکه این فلک است و چون‌که این ملائکه اسباب و حجاب‌اند و خالق و معطی حقیقی الله تعالی است از /۴۸/ ورای حجاب این املاک که اسباب‌اند. در بیت ثانی می‌فرمایند که امر حق را که امر «کن» است کر و فر از جهت اوست و خلق را کر و فر عاریت است و به سبب این امر کن است و محمد رضا در تقریر بیت گفته کرّ و فرّ معانی که پس از وجود شرائط در معرض ظهور آید، از فیض حق است که مجدد جمله جهان است، انتهی. ظاهر آن است که لفظ چرخ مستعار داشته باشد برای فیض حق به علاقه آنکه چنانچه چرخ نهم مجدد جهات اجسام است. همچنین فیض حق مجدد جمله جهات است و این استعاره نوعی بعد دارد از فهم و اما آنچه شیخ ولی‌محمد بر آن ایراد کرده که قول او پس از وجود شرائط اگر صفت کرّ و فرّ است، پس صریح بی‌معنی است، چرا که کرّ و فرّ موقوف بر شرائط نیست، بلکه ذاتی وی است، چنانکه در بیت ثانی مصرح است و اگر صفت معانی است، پس این بیت حال معانی است، نه بیان حصول غذای معنوی و حال آنکه این بیت مثل ابیات سابقه بیان حصول غذای معنوی است، از قران ساقط است، زیرا که کرّ و فرّ اکوان که معانی تعبیر از آن است که پیش از وجود در علم بودند، به معنی آنکه این معانی بوجود آمده متصف به صفات و آثار خود شدند.

و این کرّ و فرّ موقوف بر شرائط است الهیه و اگر به معنی تفاخر است، پس آن نیز فرع وجود و صفات موقوفه بر شرائط است و در بیت ثانی حکم است به بودن کرّ و فرّ ذاتی مر امر الهی راست، نه معانی را و در مصراع اول بیت ثانی حکم است به بودن کرّ و فرّ مر معانی را که خلق

است، عارض است وجه دلیل است بر آنکه این بیت در بیان حال معانی که حاصل از اقتران است، نیست و قریب است به تقریر محمد رضا آنکه بعضی گفته که معانی که از قران و از اقتران به ظهور می‌آیند ناشی از اوست سبحانه و اعتراض او بر او مثل اعتراض بر محمد رضا بر وجه مذکور ساقط است. همچنین اعتراض او به اینکه اکثر امور مذکوره چون وجود پسر از قران مرد و زن و شرر از آهن غیر معانی‌اند، ساقط است، بلکه در غایت سقوط است، زیرا که این امور معلوم حق‌اند و معنی‌اند پیش از وجود و بعد وجود موجود شدند و شیخ ولی‌محمد از چرخ نهم، لا مکان اراده داشته و از معانی، عالم ارواح و حاصل برآورده که معانی که عالم ارواح‌اند، به سبب اقتران به چرخ نهم که لا مکان است کرّ و فرّ به هم رسیده، انتهی.

استعاره لفظ چرخ نهم به لا مکان خارج از قانون استعاره است و اگر لفظ تکلفه علاقه درست کرده شود، پس بی‌شبهه بعید الفهم است و اقتران ارواح به لا مکان بی‌معنی است، که لا مکان مفهوم عدمی است، اقتران با او معنی ندارد. اگر لا مکان شبهه داشتی، اقتران آن صحیح می‌شد و در بیت ثانی خلق را معنی دو مقدار گرفته و امر را به معنی ارواح که منزه از جهت و مقدار است و گفته که طمطراق خلق حادث و فانی است، زیرا که وجود عالم خلق و حادث است از عالم امر، چون ازلی و ابدی است طمطراق آن نیز دائم است و نیز کرّ و فرّ عالم خلق حصولش از غیر است، چون مال و زر به خلاف عالم امر که طمطراق او لازم ذات است، ای پوشیده نیست که بر تقریر اول لفظ دلالت نیست، که لفظ عاریت را بر فانی به وجهی دلالت نیست و همچنین لفظ هیبت را که بر بودن ازلیه و ابدیه دلالت نیست و تقریر ثانی اگرچه مدلول لفظ می‌تواند شد، لیکن در خلق به تفسیر او عرش و کرسی نیز داخل است و کرّ و فرّ او دائم است و ارواح شیاطین در عالم امر داخل است به نفسی او و آنها را هرگز کرّ و فرّ نیست.

بر امید عزّ ده روزه خدوک　　　گردن خود کرده‌اند از غم چو دوک

خدوک پریشانی طبع، دوک، آلت، انتهی.

چون نمی‌آیند اینجا که منم　　　کاندر این عز آفتاب روشنم

یعنی در مشاهدهٔ حق چرا نمی‌آیند و متنور به نور او چرا نمی‌شوند.

مشرق خورشید برج قیرگون　　　آفتاب ما ز مشرقها برون

مشرق او نسبت ذرات او　　　نه برآمد نه فروشد ذات او

مقصود مشرق آن است که آنجا آفتاب طالع شود بعد غروب و مشرق به این معنی در شمس حقیقت ذات متصور نیست، که او باهر است و او را افول نیست اصلا، که به مشرق که می‌گویم به نسبت ماست، که چون ما را مشهود شد آن تجلی به نسبت ما مشرق شد، که سابق مشهود در آن تجلی نبود.

شمس باشد بر سببها مطلع — هم از او جهل سببها منقطع

معنی بیت ظاهر است لیکن شیخ ولی‌محمد حاصل برآورده که چون از قول وی که: «باز گرد شمس می‌گردم عجب»

معلوم شد که گردیدن و توجه سبب وصول است. الحال می‌فرمایند که بر سببها مطلع است، گاهی سبب توجه به حکم می‌گرداند و به آن واصل می‌کند و گاهی این سبب را منقطع می‌کند و به جهت طلب و توجه به دوری، می‌اندازد تا بنده بر زمین عجز به سر درآید و بی‌سبب به مقصود می‌رساند به وصال بنوازد، انتهی، و دلالت عبارت را بر آن معنی کلفت است.

صد هزاران بار ببریدم امید — از که از شمس این ز من باور کنید

اکثر شارحان بر آنند که این استفهام انکاری است، یعنی باور نکنید ببریدن امید را، این و بیت ثانی ظاهر الانطباق است بر آن و آنچه شیخ ولی‌محمد گفته که این مقصود مولوی نیست و بیت ثانی تالی، منافی است آن را که در آن اثبات نا‌امیدی نیست، ساقط است و بیت ثانی تالی جمله شرطیه است که تحقق مقدم را نمی‌خواهد. پس چگونه در او اثبات ناامیدی باشد و معنی آن بیت، آن است که اگر ناامیدی باشد بالفرض و التقدیر پس مشهود است که آن نیز صنع آن صانع است، پس در این ناامیدی امید وصل اوست، که آن هم مظهری است از مظاهر وی و مقصود آنکه ناامیدی محال است. پس این بیت نیز مؤید استفهام انکاری است، فافهم.

و آنچه محمد رضا گفته که سالک را از تصور «عظیم جلال یحکم ما للتراب و رب الارباب» حالت ناامیدی دست می‌دهد، لیکن به ازاء رحمت مرده «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»(ق: ١٦) به گوش می‌رسد و پشت امید را قوی می‌گرداند و این مقال در بیان این حال است نیز مخبر به بودن استفهام انکاری، زیرا که مقصود وی آن است که ناامیدی نتوان کرد که عروض ناامیدی به جهت عظیمت او سبحانه تعالی است، لیکن اخبار تقرب مانع از این ناامیدی است و بودن این استفهام انکاری برای آن است که بر بنده رجاء حق واجب و فرض است و یأس حرام و کبیره است.

قال الله تعالی «وَ لا تَيأَسُوا مِنْ رَوْحِ اَللّهِ إِنَّهُ لا ييأَسُ مِنْ رَوْحِ اَللّهِ إِلاَّ اَلْقَوْمُ اَلْكافِرُونَ».(یوسف: ۸۷)؛ ناامید نشوید از روح الله، به‌درستی که مأیوس نمی‌شوند از روح الله مگر قوم کافران و شیخ ولی‌محمد در لفظ نومیدی مجاز کرده از ترک دیدن و نگریستن خود و این را اخذ کرده از قول جنید که تصوف آن است که ساعتی بی‌شمار بودن و شیخ الاسلام گفته که بی‌شمار بودن یافتن بی جستن و دیدار بی‌نگریستن که بیننده در دید آن حالت است. کلام جنید و شیخ الاسلام کلام عالی است، اما دلالت لفظ ناامیدی بر آن خالی از کلفت نیست، بلکه بعد گرفته این معنی /٥٤/ صحت ترکیب است، مشکل است که ندیدن خود را که از الله تعالی معنی ندارد.

عین صنع از نفس صانع چون برد　　　عین هست از غیر هستی چون چرد

مراد از صنع یعنی مصنوع از صانع نومید نمی‌تواند شد، که مصنوع مربوط است و صانع رب و رب از مربوب جدا نمی‌تواند شد و باز نخواهد ماند از تربیت او و مربوب بی‌او نمی‌تواند شد و نومید از او نمی‌تواند شد و در مصراع ثانی می‌فرمایند عین که موجود است، از غیر وجود موجود نمی‌تواند شد، بلکه وجود است که ظاهر شده است در آن. پس موجود گفته شد او را و آن وجود ذات حق است سبحانه و در این کلام اشارت است به آنکه هرگاه که مظاهر است مر وجود را که ذات حق است و این کلام را دلالت نیست بر آنکه صفات عین دانند، چنانکه شیخ ولی‌محمد گمان برده و گفته در اینجا ضمنا عینه صفات حق با ذات حق ارشاد فرمودند و حاصل مصراع ثانی دلیل است بر آن، یعنی هر هست که خواه از عالم عقل است و یا از عالم خیال یا از عالم شهادت، عین هستی و هستی نفس ذات حق است. پس صفات که از موجودات عقل عین هستی و وجود باشند و آن وجود ذات حق است، انتهی و این شارح معنی عینیت صفات نفهمیده است، که معنی عینیت صفات آن است که ذات بدون مغایرت اعتبار به مصداق این نسبت که علم و قدرت و غیر او افتاده است و هیچ صفتی قیام به ذات ندارد.

ذات، قائم مقام صفت است و آنچه در ما از قیام صفت مرتب است بر نفس ذات حق مرتب است. پس ما از قیام علم و قدرت عالم و قادر هستیم. او سبحانه به ذات خود عالم و قادر است. پس ذات او نفس علم و قدرت است و عینیت عوالم مذکوره، نه بدین منوال است، بلکه تعدد اعتباری نفس الامری ثابت است میان عوالم و ذات حق و در صفات اصل تعدد اعتباری را راه نیست، پس کجا عینیت کائنات با حق و کجا عینیت صفات.

جمله هستیها از این روضه چرند   گر براق و تازیان و گر خرند

یعنی هستی های همه افراد عالم از هستی اوست سبحانه، که او ظاهر است در آن.

و آنکه گردشها از آن دریا ندید   هر دم آرد رو به محراب جدید

از ذات حق را مشبه به دریا ساختند و ظهور او را در این متعینات به گردش های دریا مشبه ساختند و حاصل آنکه این ظهورات از ذات حق ندید، بلکه این افراد عالم را غیر حقیقی دید و مستقل در وجود زعم کرد، در شرک افتاد که توجه در امور به سوی افراد عالم و حاجت بردن بدان توجه تغیر حق است در دید او و حاجت تغییر حق می‌برد و آوردن به محراب جدید و کنایه از آن است.

او ز بحر عذب آب شور خورد   تا که آب شور او را کور کرد

یعنی این افراد عالم که مظهر ذات حق است و حق ظاهر است در آن به منزلهٔ بحر عذب‌اند که تشنگان مشاهدهٔ حق در این افراد می‌توانند کرد و علم واقعی به آنکه موجود ذات حق است نه غیر، حاصل توانند کرد، بلکه آب شور که عبارت از جهل مرکب است، می خورند و آن زعم عبرت حقیقت است در وجود و حاصل بیت ثانی آن است که ذات حق ارشاد می‌کنند به سوی علم واقعی و مراد بیت ثانی این ثانی از ظن راست، علم واقعی است و حاصل آنکه عالم واقعی به آنکه این نیک و بد از کجا آمدند، یعنی ظهور این نیک و بد از آن است که ذات حق به اسمای متقابله متعین گشته، پس تقابل و تضاد و توافق در این متعینات پیدا شد، پس متعینی که موافق دیگر است، نیک است و متعینی که متضاد و مخالف است، بد است در حق او./۵۱/

ما ز عشق شمس دین بی‌ناخنیم   ورنه ما آن کور را بینا کنیم

یعنی من در عشق شمس دین چنان مشغولم که طاقت تصرف در من باقی نیست، ورنه من این کوران دل را تصرف کرده بینا می‌ساختم و مراد از شمس دین ذات حق است که نور وی در روی دین هویدا خواهد شد و دین عبارت از جزاست. او ظاهر است بر همه کسان و عارفان را بر آن روز دین است و این اطلاق چنان است که الله می‌فرماید: «مالِکِ یوْمِ اَلدِّینِ»(حمد: ٤).

که ملک بودن وی در روز دین ظاهر خواهد شد، ورنه او مالک است همیشه و اگر مراد از شمس دین شمس الدین تبریزی باشد، پس اضافت به ادنی ملابست است، یعنی عشق الله که در صحبت شمس تبریزی حاصل بود و شیخ ضیاء الحق حسام الدین را دید که طاقت تصرف دارد، امر گردید آن‌چنان‌که در ابیات تالیه مبین است. شیخ اکبر قدوهٔ محققان در قصهٔ طوطی از فصوص

الحکم می‌فرمایند که معرفت وقتی که کامل بود تصرف را راه نمی‌دهد و هرگاه که معرفت کامل بود، تصرف نمی‌ماند و کامل المعرفت تصرف را ترک می‌کند. شیخ اکبر می‌فرمایند که این و: وجه اول آن است که کامل المعرفت متحقق است به عبودیت. نظر وی به سوی اصل وی است و اصل وی ذلت و افتقار است و تحقیق به عبودیت می‌خواهد که مثل سید خود باشد در امر او و در حیطهٔ تصرف وی باشد. به این وجه مشیر است کلام شیخ ابو سعود شبلی قدس سره که منقول است در فصوص که شیخ عبدالله قائد سؤال کرد از شیخ ابو سعود که چرا تصرف نمی‌کنی؟ پس فرمود شیخ ابو سعود که حق را کافی داشتم برای اینکه تصرف کند در من به وجهی که خواهد. شیخ اکبر می‌فرماید که شیخ ابو سعود اراده کرده است امثال این آیه را: «فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً»(مزمل: ۹)؛ پس بگیر آن الله را وکیل. پس تصرف می‌کند الله برای موکل، انتهی.

پس کلام ابو سعود مشیر به این وجه است که عبد را باید که سید خود را تصرف بگذارد و سید هر چیزی را که مناسب عبد خود خواهد دانست، خواهد کرد و تصرف از عبد فضول است. وجه آخر آن است که صاحب معرفت کامله می‌بیند احدیت متصرف و متصرف فیه و می‌داند به شهود که متصرف و متصرف فیه واحدند، حقیقت اگرچه صور مختلفه می‌دارند، پس این شهود مانع تصرف می‌افتد، زیرا که او لحاظ می‌کند که هرکدام کس همه خود را صرف کنم و تصرف در وی کنم، من کیستم، متصرف ذات حق است و متصرف فیه هم ذات حق است، اما از حیثیت ظهور در شئونات و ظاهر آن است که کلام مولوی قدس سره مشیر به وجه ثانی است و حاصل آن است که من ز او عشق می‌بازم و مشهود من احدیت است.

پس مرا طاقت تصرف باقی نمانده است و نیز باید دانست که وقتی که کامل المعرفت مأمور به تصرف باشد، او را تصرف ضروری است برای امتثال امر سید و القای حق عبودیت، چنانکه انبیا در اظهار معجزات مأمور بودند برای اتمام حجت و کمال معرفت در انبیاء بود و چنانکه شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی قدس سره که حضرت ایشان کامل المعرفت بودند و خرق عادات بر ید شریف او بسیار واقع شد به جهت آنکه مأمور بودند برای اقامت حجت بر مخالفان دین برای او قدس سره محی الدین محمدی بود. پس مولوی که شیخ حسام الدین را امر فرمودند، به جهت آن بود که از مولوی قدس سره مرتبهٔ دون داشت و او را قدس سره طاقت تصرف بود و یا به جهت آنکه مخصوص به این تصرف که کوردل را صاحب بینای کننده مأمور بودند، هر دو احتمال دارد،

و الله اعلم بحال خواص عباده.

جمله کوران را دوا کن جز حسود　　　کز حسودی بر تو می‌آرد جحود

استثناء این خود که حسد او به این ورطه رسیده به سبب حسد جحود آرد بر خاصان حق، به سبب آن است که چون در حسد قلب شست خصوص حسد بر خاصان حق دل را کور غیر قابل بینایی می‌گرداند، دعوت و هدایت کار نمی‌کند و محل تصرف نمی‌ماند به وجهی که کوری او دفع شود که محل از قابلیت برآمده.

گرفتار شدن باز میان چغدان به ویرانه

چون در بیت سابق ذکر باز آینده به شاه مذکور گشت، حکایت افتادن باز میان چغدان و حسد بردن چغدان بر او آورد تا از آن حال گرفتاری رسل به صحت کافران و حسد بردن کافران بر آنها صلوات الله علیهم اخذ کرده شود بر سبیل تمثیل و بر این وجه اطلاق باز کور بر رسل در بیت ثانی لازم نمی‌آید و از کلام محمد رضا معلوم می‌شود که از این باز افتاده بر چغدان در نظم کلام کامل مراد است و شیخ ولی‌محمد گفته که مراد از باز، روح اهل غفلت و از چغدان، نفوس امارهٔ خلق و از ویرانه، دنیا و بر این راست آمدن ابیات داستان متغیر می‌ماند.

باز آن باشد که آید نزد شاه　　　باز کور است آنکه او گم کرده راه

ظاهر آن است که حسود را به باز کور مشبه ساختند و اهل کمال را به باز آینده به شاه و به آنچه که شارحی گفته که عارف مستهلک را به باز آینده به شاه تشبیه داده و عارف عابد را به سوی بشریت به باز کور تشبیه داده، بعید محض است، که عارف عابد به سوی بشریت کامل است، او چگونه کور باشد؟

راه را گم کرد و در ویران فتاد　　　باز در ویران بر چغدان فتاد

این تمثیل مرکب است مر حال افتادن رسل و یا مطلق کامل در دار دنیا به افتادن باز در ویرانه میان چغدان.

او همه نور است از نور رضا　　　لیک کورش کرد سرهنگ قضا

در مصراع اول ضمیر راجع به باز آینده به شاه است، که مستعار بود مر کامل را و اگر از این کامل رسل گیرند به بعض اشعار مناسب‌تر می‌افتد و در مصراع ثانی تمثیل افتادن رسل یا مطلق کامل در دار دنیا با نااهلان از قضای حق به کور شدن باز از قضا و افتادن او بر چغدان از قضای حق و همچنین بیت ثانی نیز تمثیل است و بر این تقریر ابیات لاحقه چسبان است به چسبیدگی

تمام و چون بر قول ولی‌محمد که مراد از باز، روح اهل غفلت داشته و ظاهر این بیت بر آن منطبق نبود، تقریر به این وجه کرده که روح در مرتبهٔ ذات خود سراسر نور است، اما به قضای الهی او را غیر بینی کور ساخته و از حق دور انداخته و شاید از مرتبه ذات مرتبهٔ اطلاق روح اراده کرده و از ارواح اهل غفلت در مرتبهٔ تعین خود اصلا نور ندارد و از این جهت غیربین است و بیت ثانی را نیز بر روح اهل غفلت حمل کرده و محمد رضا بیت ثانی را بدین وجه تقریر کرده که روح کامل را به چشم پیوندد و تا از تجرد بحت برآمد و تعلق پیدا کرد و بر تقدیر اراده کامل و یا خصوص رسل مناسب آن تقریر است که گفته شد.

بر سر چغدانش بر سر می‌زنند پروبال نازنینش می‌کنند

این بیت بیان ایذای نااهلان مر رسل را و یا جمیع کاملان راست. پس تمثیل رسانیدن نااهلان ایذا مر رسل را صلوات الله علیهم و یا مطلق کاملان را به زدن چغدان بر باز و شکستن پروبال. او در بعض نسخ واقع است که: «بر سر چغدانش بر سر می‌زدند» بر سر علاوه یعنی افتادن در چغدان در حق او ایذا بود و علاوه بر آن این ایذاست.

ولوله افتاد در چغدان که ها باز آمد تا بگیرد جای ما

چون رسل دعوت می‌کردند کافران را، کافران می‌گفتند که بر ما سروری می‌خواهند و ما را ذلیل کرده، ملک می‌خواهند تا پادشاه باشد بر ما. این معنی را در این مثال ادا فرمودند. این بیت انسب به آن است که مراد رسل باشند که این قول کافران وقت دعوت معلوم است و اگر مطلق کامل مراد گیرند، می‌تواند شد که در بعض احیان، اولیا به طریق امر بالمعروف دعوت نیز می‌کردند.

باز گوید من چو در خوردم به چغد صد چنین ویران رها کردم به چغد

در این بیت و ابیات تالیه آن تقریر جواب رسل است مر کافران را در تمثیل به اینکه ما را از دنیای شما کار نیست و دنیا در نظر ما حقیر است ما را حضور حق و نزد او بودن بهتر است از دنیای شما و این قول مطلق کامل نیز می‌تواند شد و شیخ ولی‌محمد چون از باز، روح اهل غفلت مراد داشته تقریر بیت چنین کرده که روح در ذات خویش طالب حق است، اگرچه از قضای الهی به غفلت و لذت نفسانی گرفتار شده، چون شهنشاه کرم فرماید و به جذبه‌ای کشش کند، از جهل رهایی یافته سوی علم و معرفت بشتابد که مقتضی اوست و این دنیا را به چغدان سپرده بر ساعده شاه جا یابد. پس از این بیت تا تمام ابیات مقوله باز بیان روح غافل است بعد انتباه و فرار از دنیا و

اهل آن به این انتباه به خلاف ابیات سابقه که حال او بود در وقت غفلت، انتهی، پوشیده نیست بر متنبه که جمیع اهل غفلت را انتباه کجاست؟ پس در این ابیات بیان حال بعض اهل غفلت است که او متنبه شود و در نظم ابیات اندکی اختلال می‌افتد و به آن او از چغدان نفس اماره خلق او داشته بود و نفس اماره او داخل چغدان است. این جواب قول نفس اماره است برطبق اراده او. پس حاصل آن می‌گردد که روح اهل غفلت بعد انتباه راجع می‌شود به شاه دنیا به نفس اماره گذارد و این خلاف واقع است که رسیدن روح یا بودن با نفس اماره به جناب ذات حق نمی‌تواند شد، بلکه او را کشته و نفس را مطمئنه گردانیده، وصول می‌تواند شد و یا بودن روح با نفس مطمئنه در دنیا واصل است، نه آنکه نفس اماره در دنیا بماند و او واصل شود، مگر آنکه نفس اماره دیگران مراد داشته باشد که او را دنیا بسپارد، اگرچه صحیح می‌شود، اما این سؤال و جواب واقع شدن در نفس دیگران مر روح اهل غفلت را در فهم نمی‌آید و در ابیات سابقه به تقدیر مراد داشتن از باز روح غافل در حال غفلت نفس اماره شاکی او نمی‌تواند شد، که او موافق نفس اماره است و تابع اوست.

چغد گفته باز جیلت می‌کند　　　تا ز خان‌ومان شما را برکند

در این باز اعادهٔ همان قدح است، لیکن به زعم خود آن را معلل می‌سازد و این اشاره است به قول: «ما لِهٰذَا ٱلرَّسُولِ يأْكُلُ ٱلطَّعامَ وَيمْشِي فِي ٱلْأَسْواقِ»(فرقان ۷)؛ چیست این رسول را که می خورد طعام و می‌رود در سوقها. و همین مراد است از قول وی که: «می‌نماید سیر این حیله‌پرست» البیتین.

لاف از شه می‌زند وز دست شاه　　　تا برد او ما سلیمان را ز راه

مراد از سلیمان، پادشاه و حاصل آنکه ما هریک پادشاه هستیم، او می‌خواهد که مرا از راه پادشاهی برد و زیر حکم خود ذلیل سازد و بعضی سلیمان را جمع سلیم بر وزن فعیل از سلامت قرار دادند. پس حاصل آنکه ما را که سالم از غم هستیم، می‌خواهد که از راه برد.

خود چه جنس شاه باشد مرغکی　　　مشنوش گر عقل داری اندکی

یعنی برگزیده شاه از جنس شاه باید و در این تلمیح است به این آیه: «إِنْ أَنْتُمْ إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُنا».(ابراهیم: ۱۰)

اینت مالیخولیای ناپذیر　　　اینت لاف خام و دام کول گیر

مالیخولیا قسم از جنون است و کافران رسل را /۵٤/ صلوات الله علیهم به مجنون تشبیه می‌کردند. در این بیت تلمیح است به این آیه: «أَفْتَرى عَلَى ٱللّٰهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ»(سبا: ۸)؛ آیا افترا کرد

بر الله کذب را، یا به او جنون است؟ مصراع اول مشیر شق ثانی است ومصراع ثانی مشیر شق اول.

کمترین چغد ار زند بر مغز او مر ورا یاریگری از شاه کو

یعنی او قوت ندارد، اگر ما که صاحب قوتیم خواهیم او را هلاک سازیم. نصرت شاه کجاست و اگر از شاه مرسل بودی، ذی قوت بودی و شرح این ابیات بنا بر آن کرده شد که باز کنایه از رسل باشد و اگر عبارت از کامل مطلق باشد نیز تواند شد. اما اول چسبان‌تر است.

گفت باز ار یک پر من بشکنید یا ز غم برگ گلی بر من زنید

به لسان باز قول رسل محکی است و حاصل آنکه اگر مرا اندکی ایذاء رسد، شاه شما را از بیخ برکند، چنانکه بر قوم نوح و هود و صالح و غیرهم صلوات الله علیهم گذشت. حضرت شعیب علیه السلام به قوم خود فرمودند: «لا یَجْرِمَنَّکُمْ شِقاقِی أَنْ یصِیبَکُمْ مِثْلُ ما أَصابَ قَوْمَ نُوحٍ، أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صالِحٍ».(هود: ۸۹)؛ نکشد شما را شقاق مرا با اینکه رسد شما را مثل آن چیز که رسیده است قوم نوح را علیه السلام و قوم صالح را علیه السلام و قوم هود علیه السلام را و می‌شاید که این بیت اشاره به امثال این آیه باشد و این قول مطلق عارف هم می‌تواند، لیکن اول چسبان‌تر است.

چغد خود چه بود اگر بازی مرا دل برنجاند کند با من جفا

مراد از باز، عارفان اتباع رسل که این چغدان کیستند اگر دلی بالفرض و التقدیر مرا برنجاند و از اطاعت ما بیرون رود، شاه از وی ولایت سلب کرده جزای آن بدهد و این بیت قرینه است بر آنکه باز کنایه از رسل بود، اما ولی مطلق پس از رنجانیدن دلی دیگر او را هیچ ضرر نمی‌رسد و از باز، اهل غفلت مراد نمی‌تواند شد، که چغدان عبارت از آن است و محمد رضا چون از باز مذکور مطلق ولی کامل اراده داشته، پس تقریر این بیت چنین کرده که اگر مقربی مرا نافرمانی کند، از بساط قرب بازماند، چنانکه ابلیس از نافرمانی دید آنچه دید و می‌شاید که از مقرب، زاهد اراده کرده باشد، تا تمثیل با ابلیس درست افتد و این در غیر نبی از اولیا لازم نیست، مگر به‌ندرت از مشاقه بعض اولیا رسید آنچه رسید و شیخ ولی‌محمد چونکه از باز سابق روح گرفته بود، پس تقریر این بیت چنین کرده، چه جای چند نفس اگر باز روح که از غفلت به آگاهی نیامده بی‌ایذای من که از غفلت بیدارم شده شاهنشاه سزای او بدهد و پوشیده نیست تکلف بودن آن.

پاسبان من عنایات وی است هر کجا که می‌روم شه در پی است

الله تعالی به موسی و هارون علیهما السلام می‌فرماید: «لا تَخافا إِنَّنِی مَعَکما أَسْمَعُ وَ

أَرى»(طه ٤٦)؛ مترسید، به درستی که من با شما هستم، خواهم شنید آنچه که میان شما و فرعون واقع خواهد شد از کلام و خواهم دید و خواهم داد جزای افعال او را و الله تعالی به سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم خطاب فرمود: «وَ اَللّٰهُ يَعْصِمُک مِنَ اَلنّاسِ».(مائده ٦٧)؛ الله محفوظ خواهد داشت تو را از ایذای مردمان و این بیت اشاره به امثال این آیتین است.

همچو ماه و آفتابی می‌پرم　　　پرده‌های آسمانها می‌درم

اشاره است در این بیت به معراج رسل و اگر مطلق ولی مراد باشد، پس اشاره به معراج ولی است که معراج روحی است.

روشنی عقلها از فکرتم　　　انفطار آسمان از فطرتم

یعنی وجود آسمان از مدد فطرت ماست، که ایجاد عالم از فطرت انسان کامل است.

شه برای من ز زندان یاد کرد　　　صد هزاران بسته را آزاد کرد

یعنی شاه برای من از زندان دنیا خلق را یاد کرد و این بسته و گرفتاران دنیا را از دنیا آزاد کرد و مقرب خود گردانید. این همه لطف که به آنها رفت، از اتباع من بود.

ولی‌محمد چون از باز، روح اهل غفلت مراد داشته، تقریر بیت چنین کرده که حواس جسمانی که در زندان بدن در زنجیرهای لذات آن را بسته‌اند به واسطهٔ لطف حق بر روح در وقت جذب او مر او را همه از لذات آزاد می‌شوند./٥٢/

در من آویزید تا بازان شوید　　　گرچه چغد آیید شه بازان شوید

رسل می‌فرمایند مر امت خود را، اطاعت ما کنید تا بازان یعنی عارفان گردید، اگرچه الحال در غفلت هستید، لیکن اطاعت من کرده شهبازان یعنی عارفان کاملان شوید و این بیت درست نمی‌افتد بر ارادهٔ نفس اماره از چغد که حاصل آن می‌گردد که روح با نفس اماره می‌گوید که در من آویزید تا روح شوید و این لاطائل است.

مالک‌الملکم نیم من طبل خوار　　　طبل بازم می‌زند شه از کنار

این رد قول چندان است که نسبت به حرص کرده بودند و حاصل آنکه من مالک ملکم که خلیفه شاه هستم و حریص نیم. قال الله تعالی: «وَ لِلّٰهِ خَزائِنُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ لکنَّ اَلْمُنافِقِينَ لا يَفْقَهُونَ».(منافقون: ۷)؛ برای الله است خزینه‌های آسمان و زمین، لیکن منافقان نمی‌فهمند آن را.

طبل باز من ندای ارجعی　　　حق گواه من به رغم مدعی

اشارت است به این آیه: «یا أَیَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعِی إِلی رَبِّک راضِیةً مَرْضِیةً». (فجر: ۲۷-۳۰)؛ ای نفس مطمئنه رجوع کن سوی رب خود درحالی‌که راضی است آن نفس و رضی است نزد رب خود و در دفتر اول گذشت تقریر معنی این آیه.

من نیم جنس شهنشه دور از او　　　لیک دارم در تجلی نور از او

جواب است از قول چغدان که: «خود چه جنس شاه باشد مرغکی» و حاصل این من دعوی جنسیت ندارم و دورم از دعوی جنسیت که او واجب و نفس وجود است و عین من ممکن و بوی وجود نشمیده، لیکن چون تجلی می‌کند و از مشاهده او بهره‌ور شدم و به نور او متنور شدم و متخلق به اخلاق او شدم و به این نور هدایت می‌کنم و اگر تقریر کرده شود به این وجه که اگرچه جنس شاه نیم که مقید غیر مطلق است به نظر حقیقت، لیکن در وجود مطلق عین مقید است، بلکه مقید از شئون مطلق است. پس صحیح نمی‌افتد که چغدان باز را شریکند در این عینیت. پس باید گفت که این عینیت مشهود من است، پس قریب آن شد که گفته شد.

نیست جنسیت ز روی شکل و ذات　　　آب جنس خاک آمد در نبات

یعنی جنسیت به نظر ذات حقیقت معتبر نیست در رسالت و خلافت، بلکه تنویر به نور الهی و تخلق به اخلاق الهی باشد و این متحقق است و مصراع ثانی مثال است چون آب که جنس خاک نیست، اما در نبات چون متحقق شد بر فعل نبات بر او مترتب شد که متخلق به طبیعت نباتیت شده‌اند و تقریر بدین وجه که اگرچه جنسیت به نظر تعین و وجوب و امکان نیست، لیکن در حقیقت وجود اتحاد است، چنانکه آب و خاک به اعتبار تعین متخلفند و در این باب با هم متحدند و این به نظر محض است، مناسب مقام نیست، که در این کافر و مؤمن و ولی و رسل و نبی و اهل غفلت همه برابرند. پس این موجب فضیلت نمی‌تواند شد، مگر آنکه مراد باشد اتحاد در حقیقت با مشاهده آن پس قریب تقریر مذکور می‌شود.

جنس ما چون نیست جنس شاه ما　　　مای ما شد بهر مای او فنا

یعنی ما که بشریم، جنس شاه نمی‌توانیم شد، لیکن تعین ما که هست علما و حالا فنا گردیم. پس در مشاهده نماند مگر او که فرد است و ما موجود به وجود اوییم و افعال من جمله اوست، بلکه ما هیچ نیم. اوست فاعل در صورت من و حاصل بیت ثانی تالی آنکه ذات و صفات فانی همه فنا شدند و نشان یعنی صفات او بر آن فانی ظاهر است و خلاصه آنکه این تعین فانی گشته،

باقی به او شده و صفات او سبحانه در او ظاهر گشته و متخلق به اخلاق الهیه شده و این بیت که او به این فنا واجب شده، جنس او گشت.

تا که نفریبد شما را شکل من نقل می‌نوشید پیش از نقل من

اینکه گفتم برای این است که شما را ای چغدان شکل و صورت من در فریب نیندازد، که مرا مثل خود بشر دانید. من اگرچه بشرم، لیکن مثل شما نیستم که فانی شده متخلق به اخلاق الهیه شده‌ام و شما لذایذ کمالات من بگیرید که شما نیز از اطاعت من و افاضه به این فنا و تخلق برسید قبل نقل کردن من از ویرانهٔ دنیا.

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد

مقولهٔ مولوی است. حاصل آنکه کاملان اگرچه صورت بشری دارند، لیکن چون در وی الله با جمیع اسماء و صفات خود متجلی است. پس ایذای بر وی ایذای الله است و موذی قصد ایذای صورت می‌کند. در واقع ایذا بالله است که مستخلف است می‌رساند. لهذا الله تعالی در مواضع غیر عدیده ایذای رسول را ایذای الله گردانیده و مشاقت رسول مشاقت خود گردانید، مثل: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ (احزاب: ۵۷) و «ان الذين يحاربون الله و رسوله» (مائده: ۳۳) و نحو ذلک». و تقریر به اینکه مقصود منع از ایذای بنده‌های حق که این متعینات مظهر حق‌اند. پس ایذای این‌ها ایذای حق می‌گردد و به حکم آنکه حق ظاهر در آنها اگرچه می‌تواند شد، لیکن بعید است و نیز وارد است بر آنکه می‌باید که جهاد هم منکر باشد که جهاد ایذای عباد الله است.

پس ایذای الله باشد، مگر آنکه گفته شود که جهاد به امر الله است. پس او خود ایذا می‌رساند و او محل کلام نیست و حق آن است که ایذای متعین به ما متعین است و در صورت است، ایذای او سبحانه نمی‌تواند شد به وجهی، پس تقریر وجه همان اول است. بیت ثانی در محل بی‌نظیر واقع است، چنانکه روح را به ابدان تعلق است، پس ایذای بدن راجع به روح است، همچنین ایذای انسان کامل اگرچه به ظاهر بر صورت است، لیکن حقیقت بر حق است و تحقیق آن، آن است که ضرب یا غیر وی ایذای که بر بدن می‌افتد بر روح حیوانی، که جسم لطیف ساری است در بدن می‌افتد و این روح حیوانی متعینی است از روح انسانی است که متعین شده به صورت جسم برآمده است، چنانکه تحقیق آن در این دفتر گذشت و این روح حیوانی که ما گفتیم که آن روح نیست که اطبا می‌گویند که عبارت از بخار لطیف غذاست، از این روح حیوانی اطبا غافلند

و مقصود پیوستگی حقیقت روحیه است با این متعین که جسم لطیف و ساری است در بدن و همچنین پیوستگی حضرت حق است با تعین انسانی. پس تمثیل تامّ است و ابیات تالیه نیز در معرض تمثیل واقع‌اند و بعضی شارحان این بیت ثانی را منفصل گفته‌اند و گفته‌اند که بر لسان باز است که می گوید که پیوستگی من با شاه مثل پیوستگی روح است با بدن و این اگرچه می‌تواند شد، لیکن اقرب اول است.

جان کل با جان جزو آسیب کرد جان از او دری ستد در جیب کرد

آسیب صدمه و جان کل کنایه است از ذات حق که حیات عالم از اوست و حاصل آنکه ذات حق بر قلب انسان کامل صدمه زد، یعنی متجلی شد این جان و قلب در ستد و در جیب خود کرد و گرفتن در و در جیب کردن عبارت از تخلق به اخلاق الهیه است و از مشاهده نیز عبارت می‌توان شد.

پس ز جان جان چو حامل گشت جان از چنین جانی شود حامل جهان

مراد از جان جان ذات حق موصوفه به اسماء و صفات است از جان جان انسان کامل و حاصل آنکه چونکه جان انسان کامل حامل ذات به اسماء صفات شد، پس از مدد وی همه جهان حامل می‌شود و از این جهان دیگر به ظهور می‌آید، چنانکه در بیت ثانی می‌فرمایند و مقصود از آن یا آن است که از مدد انسان کامل ارواح حامل به عالم مثال گردند و عالم مثال حامل شهادت گردید و عالم شهادت حامل به عالم شهادت برزخ و عالم برزخ حامل عالم آخرت گردید و همچنین در جنت و نار الی الابد و این همه از امداد باطن انسان کامل است و این نشرها و قیامتها مر انسان کامل را مشهود است، چنانکه مصراع ثانی و بیت ثانی مشیر به آن است و یا اشاره به تجدید امثال است که در هر آن عالمی نو زائیده می‌شود از عالمی که در آن سابق بود.

کلوخ انداختن تشنه از سر دیوار در جوی آب:

یا دم رحمن بود کآن از یمن می‌رسد سوی محمد بی‌دهن

اشاره است به حدیث شریف: «انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن»[۱]. به‌درستی که می‌یابم نفس رحمن از جانب یمن و شیخ ولی‌محمد گفته اشاره است به اویس قرنی که عاشق رسول بود صلی

۱. بزاز احمد بن عمر، مسندالبزاز: ج ۹ ص ۱۵۰: «کَذَبُوا الآنَ حَانَ الْقِتَالُ لَا تَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرَةٌ» و قال و هو مُوَلِّي ظَهْرِهِ إِلَى الْيَمَنِ: «إِنِّي أَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمَنِ مِنْ هَاهُنَا، و لقد أُوحِيَ إِلَيَّ أَنِّي كَفُوفٌ غَيْرُ مُلَبَّثٍ، و ليتبعني أَفْنَادًا و الخيل مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، و أهلها مُعَانُونَ عَلَيْهَا».

الله علیه و آله و سلم و این غلط فاحش است و ناشی است از عدم اطلاع به آخر حدیث، چه آخر این حدیث این عبارت است: «فاذا هم الانصار». پس تصریح در آنکه نفس رحمن انصار بودند./۵۳/

یا ز لیلی بشنود مجنون کلام　　　یا فرستد ویس رامی را پیام

«ویسه» نام معشوقه است و گاهی (ه) حذف می‌کنند و «رامی» نام عاشق او بود.

فانده دیگر که هر خشتی گزین　　　برکنم آیم سوی ماء معین

سجده آمد کندن خشت لزب　　　موجب قربت که و اسجد و اقترب

لزب چسبیده و قوله «موجب قربت» خبر بعد از جزاست و حاصل آن است که پستی کندن خشت است و موجب قرب است. اشاره به آنچه ذلت انسان پیش حق سبحانه عین رفعت اوست و قرب است به او سبحانه و مؤید ساخت به قول الله تعالی: «وَ اُسْجُدْ وَ اِقْتَرِبْ».(علق: ۱۹)؛

سجده بکن و قرب حاصل کن با حق و سجود عبارت است از غایت تذلل و در شرع که سجود مقرر گشته به وضع جبهه بر زمین به جهت آنکه این هیئت کمال تذلل است و عارف که به مقام عبدیت رسید، تذلل او را در هر وقت مشهود شود و این است سجدهٔ عارف

و شیخ اکبر گفته کسی که ساجد گشته، برنمی‌خیزد از سجود و این مقام افضل الصدیقین ابو بکر صدیق بود.

او ز بانگ آب پر می تا عنق　　　نشنود بیگانه جز بانگ بلق

بلق شارحان به معنی آواز که در آب پیدا شود از انداختن سنگ گفته‌اند و مناسب مقام همین است. شاید اهل فرس به این معنی استعمال کنند، و گرنه بلق لفظ عربی است در قاموس و غیره به این معنی دیده شد و در قاموس چند معنی نوشته: یکی به معنی زخام گفته، اگر به این معنی گفته شود می‌تواند شد یعنی بیگانه از عشق جز بانگ زخام وقت انداختن نمی‌شنود.

ای خنک آن را که او ز ایام پیش　　　مغتنم دارد گذارد دام خویش

خانهٔ معمور و سقفش بس بلند　　　معتدل ارکان و بی‌تخلیط و بند

تخلیط و بند کنایه از تدبیر است، یعنی بدون تدبیر به استعمال علاج ارکان معتدلند. در بعض نسخ بی‌تخلیط بند بدون واو واقع شده، معنی آن باشد بی‌خلط کردن حیله و تدبیر ارکان معتدل‌اند و در بعض نسخ با واو. پس تخلیط به معنی مختلط شدن مزاج مرض و یا مختلط شدن اخلاط به وجهی که از طبیعی بودند، برآیند و بدون تدبیر و حی که لازم تخلیط است و شیخ ولی‌محمد از

تخلیط، ترکیب معاجین گرفته و او را حالیه گفته: یعنی ترکیب ادویه در حال تدبیر و حیله. عجب است که واو حالیه در مفردات نمی‌آید.

پیش از آن کایام پیری دررسد		گردنت بندد به حبل من مسد

حبل، رسن و مسد، لیف خرما و این مصراع کنایه است از سقوط قوی.

ابروان چون پاردم زیر آمده		چشم را نم آمده تاری شده

پاردم، دم افسار را گویند، یعنی دمچی.

از تشنج رو چو پشت سوسمار		رفته نطق و طعم و دندانها ز کار

بر سر ره زادکم مرکوب سست		غم قوی و دل تنک تن نادرست

یعنی او یک‌بار راه مرکب رسید قریب آنکه می‌رود، زاد عمل ندارد و مرکوب براق هم عمل ندارد تا در سفر موت خوشنود باشد و غم بی‌عملی دارد و تن هم درست نیست، تا الحال، عمل کند و در نسخ متداوله تالی ثانی آن این بیت یافته می‌شود، که: خانه ویران کار بی‌سامان شده

دل ز افغان همچو نی انبان شده

و شارحی این بیت را از ملحقات شمرده و نای انبان، سازی است معروف.

خانه ویران کار بی‌سامان شده		دل ز افغان همچو نی انبان شده

فرمودن والی آن مرد را که این خاربن که نشانده، برکن از سر راه و عذر آوردن او

همچو آن شخص درست خوش‌سخن		در میان ره نشاند او خاربن

گفت الایام یا عم بیننا		گفت عجل لا تماطل دیننا

نشانندهٔ خار گفت ای عم ایام مهلت کثیره‌اند میان مایان در آن ایام خواهم کند. گفت شتاب کن در کندیدن و مطلق مکن قرض ما را، که آن اطاعت امر ماست و در بعض نسخ «بیننا».

خاربن دان هر یکی خوی بدت		بارها در پای خار آخر زدت

گر ز خسته گشته دیگر کسان		که ز خلق زشت تو هست آن نشان /۵۵/

یا تبر بردار و مردانه بزن		تو علی‌وار این در خیبر بکن

بدانکه کشتن نفس و کندیدن خوی بد را دو شق است: یکی آنکه به مجاهده و عمل خود نفس را بکشد و خوی بد را بکند و این شق نیز بر دو شق است: یکی آنکه به طریق مجاهده از اجتهاد خود به ملاحظهٔ اشارات کتاب و سنت و فراست خود برآرد و به آن عمل کرده نفس خود را بکشد

و اخلاق ردیه را زائل سازد تا انوار محمدیه(ص) بر وی فائض گردد و به مشاهدهٔ حق رسد و سیری کامل گردد به واسطهٔ آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم و شقّ دیگر از شقّ اول آن است که طریق عمل و مجاهده که مقرر باشد سابقا و مقطوع الصحت باشد که در آن شیطان دخل نمی تواند کرد و ماخوذ باشد از کتاب و سنت تقلید آن کرده عمل به ان کند تا نفس کشته شود و قلب مصقل گردد و شق دوم آن است که از مجاهده و عمل وی نفس کشته نشود و لیکن خود را در ید شیخ کامل اندازد و خود را به سبب اتیان به اعمل حسنه و تسلیم تمام قابل تصرف شیخ گرداند و شیخ تصرف کند و از تصرف شیخ نفس او کشته شود و قلبش مصیقل گردد تا انوار محمدیه بر وی فائض گردد و به واسطه آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم به مطلوب خود برسد و چون این دانستی پس بدانکه مولوی قدس سره در این چهار بیت بهر دو شق کشتن نفس بیان فرمودند در دو بیتین اولین بیان شق اول است با دو شق اوست اول در بیان شق اول از دو شق شق اول و بیت دوم در بیان شق ثانی از این دو شق و بیتین آخرین در بیان شق ثانی و تفصیلش آن که در بیت اول از در خیبر، نفس مراد است چنانکه در خیبر، در قلعه کفار بود همچنین نفس، در قلعه شرارات و اخلاق ذمیمه است و حاصل آن که تو نیز مجاهده مردانه وار گرفته بی تقلید احدی بلکه به اجتهاد خود به نوعی که گذشت این نفس را که در قلعه شهر شرارات و اخلاق سیئه است، بکن از بیخ اصلا تا زنگارهای قلب که از نفس پیدا شونده است نماند و قلب قابل این زنگار نباشد و انوار محمدیه بر وی فائض گردد و مقصود تو حاصل شود از طفیل آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم چنانکه حضرت امیر المومنین علی کرم الله وجهه چنین کرده بودند که از اجتهاد و فراست خود از اشارات کتاب و سنت، طریق مجاهده بر آورده، عمل فرمودند و انوار محمدیه بر قلب ایشان فائض شدند که حقیقت حضرت امیر المومنین کرم الله وجهه، قریب حقیقت محمدیه بود به وساطت حقیقت محمدیه فیوضات الهیه گرفتند این چنین باید فهمید معنی بیت اول و گمان مبر که حضرت امیر بی وساطت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم، به حق شدند و حاصل بیت ثانی ان است که اگر تو طاقت اجتهاد نداری و تو را لابد افتاد تقلید، پس تقلید بکن شیخین را که افضل الصدیقین ابوبکر صدیق است و امیر المومنین عمر فاروق اند و این طریق حضرات شیخین طریق دیگر است مر کشتن نفس را و مراد از تقلید شیخین طریقت مامون از خطای و مقطوع الصحت است به طریق کنایت که طریق شیخین به لزوم صحت است قطعا پس در این دو بیت

بیان شق اول با دو شقین تمام شد و در این بیت تلمیح است به آن که چون امیر المومنین عمر خلافت میان شش کس شورا فرمودند که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم از این شش کس راضی رفتند به سوی رب خود، یکی از آن، خلیفه شود و مومنین را لازم است که یکی را از ایشان خلیفه گردانیده اطاعت کنند و این شش، عبدالرحمن بن عوف و امیر المومنین عثمان و امیر المومنین علی و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص. پس همه کسان مفوض بر رای عبدالرحمن ساختند پس عبدالرحمن گفت مر امیر المومنین علی را و امیر المومنین عثمان را، تقلید شیخین خواهند کرد در سیرت و اخلاق و یا برای خود عمل خواهید کرد؟ پس امیر المومنین عثمان فرمود که تقلید شیخین خواهم کرد و امیر المومنین علی رضی الله عنه فرمود که اتباع رای خود خواهم کرد و تقلید احدی نخواهم کرد پس عبدالرحمن بن عوف بیعت امیر المومنین عثمان کرد و دیگر اصحاب شورا نیز بیعت امیر المومنین عثمان کردند و بر این تقدیر تواند شد که لفظ دیگران یک لفظ باشد بر صیغه جمع لفظ دیگر و لفظ طریق مضاف شد سوی لفظ و دیگران و حاصل معنی بیتین آن که تو از اجتهاد خود طریقی استخراج کن چنان که حضرت امیر المومنین علی کرم الله وجهه کرده بودند یا تقلید شیخین کن چنانکه دیگران از حضرات شورا کرده بودند لکن شراح معتبران بر آنند که لفظ طریق موصوف و لفظ دیگر صفت و لفظ آن ضمیر مفعول بر گزین مقدم بر دو معنی آن که تقلید شیخین طریق دیگرست آن طریق دیگر را برگزین و کنایه کردن مولوی قدس سره از طریق مقطوع الصحت به طریق حضرات شیخین به جهت آن است که طریق شیخین، مقطوع الصحت بود نزد صحابه و مقطوعیت صحت آن مشهور بود نزد صحابه این شهرت مستغنی است از بیان و فعل اصحاب شورا نیز دلیل ظاهر است بر آن و این مقطوعیت صحت طریق حضرات شیخین اگر چه از ضروریات دین است لکن برای زیادت ایضاح گفته می شود پس بدان که حضرت افضل الصدیقین در ایام جاهلیت موصوف بودند به اخلاق حمیده و متعری بودند از اخلاق ذمیمه چنان که گاهی بت پرستی نکردند و شرب خمر نکردند و حب مال و جاه از ذات مبارک خود مسلوب کرده سخاوت عظیمه داشتند و از مجالس لهو احتناب می داشتند و حب آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم پیش از ظهور نبوت کامل می داشتند و در سفر شام، مصاحب آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم بودند و از خبر یهود و آنچه دریافتند تصدیق آن کردند تا این که آمد رسالت؛ بر آن سرور اسلام آوردند و بعد اسلام هر چه در سینه آن سرور

صلی الله علیه و آله و سلم ریخته شده آن سرور در سینه افضل الصدیقین، ریخت و معلوم است که آن چه در سینه آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم ریخته شده بود مقطوع الصحت بود شیطان را و خطا را در آن راه نیست و از این لازم آمد که طریق افضل الصدیقین، مقطوع الصحت است و شیخ اکبر در فصل ثالث از باب تاسع و ستین و ثلثمائه از فتوحات مکیه بیان فرموده اند مقام افضل الصدیقین را و بیان فرمودند که افضل الصدیقین کلام حق می شنید وقت نزول بر آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم از حق سبحانه چنانکه آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم می شنید و فرمود که این سبب سری بود که ریخت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم در سینه حضرت ابوبکر صدیق و ظاهر شد فضل ایشان بر کافه جماعت در وقت موت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم و بقا به حسب خود و این کلام شیخ اکبر قدس سره اشارت است به این حدیث ما صب الله فی صدری شینا الا و قد وصبته فی صدر ابی بکر؛ نریخت الله تعالی در سینه من چیزی را مگر ان که ریختم آن چیز را در صدر ابی بکر و این کشف شیخ اکبر قدس سره معاضد این حدیث است و دلیل است بر صحت این حدیث و اما صحت طریق امیر المومنین عمر (رض) پس ظاهر است که حضرت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند که الشیطان یفر من عمر؛ شیطان فرار می کند از عمر رواه مسلم و چون شیطان از وی فرار کرد پس طریق وی محفوظ از شیطان است و نیز آن حضرت فرمودند لو کان بعدی نبی لکان عمر اگر بعد از من نبی بودی بودی عمر رواه ترمذی از این حدیث معلوم شد که اخلاق کریمه او مثل اخلاق انبیا بود و شیطان را سبیل بر انبیا نیست پس لازم آمد که طریقه حضرت عمر از دخول شیطان محفوظ است پس مقطوع الصحت است و شیخ اکبر قدس سره در باب ثلثین از فتوحات می فرمایند که فرمود رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در شان عمر در ذکر آن قوت که داده بود الله تعالی مر عمر را ما لقیک الشیطان سالکا فجا قط الا سلک فجا غیر فجک کذا فی المشکوه نه ملاقات کرد شیطان تو را یا عمر در راهی مگر آن که رفت شیطان در طریقی که غیر طریق توست پس دلالت کردر این حدیث بر عصمت عمر و نه نص فرمود آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم بر عصمت غیر وی پس عمر معصوم است و معلوم است ما را که قوم عارفان اند که شیطان نمی کشد ما را مگر به سوی باطل و راهی که کشد شیطان، سوی آن، راهی است غیر راه عمر پس نبود عمر که سلوک کند مگر راه های حق و حق را غلبه است انتهی.

پس ظاهر شد که طریق حضرت امیرالمومنین عمر مقطوع الصحت بود لهذا مولوی امر فرمود به تقلید طریقه شیخین و کنایت فرمودند از تقلید طریقه مقطوع الصحت و چونکه طریقه اجتهاد اعلی بود از تقلید، طریقه اجتهاد را در مقدم ذکر فرمود و به لفظ «ورنه» اشارت فرمود مفضولیت طریق تقلید و حضرت امیر المومنین علی را بر اجتهاد خود اعتماد بود به جهت آن که قوت نور الهی فائض تر داشتند و باقی اصحاب شورا اگرچه از نور الهی خالی نبودند لکن رای خود را متهم داشته تقلید طریقه محقه قطعیه که در آن احتمال لغزش نبود، اختیار کردند و در این که گفته شد مجال این توهم نیست که طریقهٔ امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه و وجوه اله الکرام افضل باشد از طریقهٔ حضرات شیخین، بلکه هر دو طریق بودند از اجتهاد و فراست که مؤید به نور الهی فائض بر قلب ایشان بود: «وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها»(بقره: ۱٤۸) و چون شقّ اول را با دو شقّ بیان فرمود، آن قدر مشترک است میان هر دو شقّ که قتل نفس است به عمل و مجاهده. شقّ دوم را بیان می‌فرمایند در بیتین اخیرین و حاصل آنکه به گلستان که شیخ کامل است وصل ده و تسلیم کن خار خود را و وصل ده با نار که نفس توست نور یار را که نور شیخ است، تا نور او بر تو تابان شود و نار تو را که نفس است بکشد، یعنی خود را تسلیم به کامل ساز تا از نور تصرف خود نفس تو را بکشد و نار نفسانی منطفی گرداند و حاصل این بیتین شقّ ثانی به شقیق مشار الیه به کلمهٔ یاست. این تقریر مفاضه بر این فقیر است و شارحان در تقریر این ابیات حرفها گفته‌اند، آن را نقل می‌نمایم: بعضی گفته که بیت ثانی را ربط نیست که عدیل که یا تبر برگیر مردانه بزن، نمی‌تواند شد و عدیل او این قول است: «یا به گلبن وصل ده این خار را»پس شق ثانی این است و تخلل بیت ثانی کلام را بی ربط می سازد و معنی صحت ندارد که اگر در بیت اول نفی تقلید مطلق مراد است، پس معنی آن گردد که چنانکه امیر المؤمنین علی(رض) بی‌تقلید احدی واصل شدند، تو هم واصل شو بی‌تقلید و این باطل محض است، که تقلید رسول ضروری است /٥٦/ و حضرت امیر المؤمنین علی(رض) بی‌تقلید رسول واصل نگشتند و اگر مراد نفی تقلید غیر رسول است، پس بیت اول صحیح است، لیکن حاصل بیت ثانی آن می‌گردد و اگر این طاقت نداری، پس تقلید اختیار کن، چنانکه شیخین تقلید اختیار کردند و این نیز غلط است، زیرا که شیخین تقلید احدی سوای رسول(ص) اختیار نکردند. پس بیت ثانی از ملحقات است و بدون این بیت کلام منتظم است و ظاهر است و پوشیده نیست که اگر این قائل به رأی خود حکم به الحاق می‌کند، پس این

حکم صحیح نیست، زیرا که تو تقریر کلام دانستی و ربط ابیات نیز دانستی و شیخ افضل رحمه الله گفته که طریق وصول الی الله سه است: یکی ذکر با حضور قلب به این طریق که ذاکر کلمهٔ «لا إله الا الله» شود در وی نفی غیر الله و ثبوت الله در خاطر باشد، و دیگر مراقبت است که توجه به قلب سوی مسمی الله باشد بی‌لفظ اصلا. سوم صحبت شیخ است و بیت اول اشاره است به طریق اولی یعنی طریق امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه اختیار کن و به ذکر «لا إله الا الله» مشغول شو و خود را فنا ساز و امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه اگرچه هر دو طریق داشتند، لیکن مشتهر به اول بودند، چنانکه در بعض رسائل مذکور است که از این کلمه از زبان مبارک آن سرور متلقن شدند و به همه وجه به خواجه حسن بصری تلقین فرمودند و بیت ثانی اشاره است به توجه که مراقبت است و حاصل آن که اگر تو را ذکر توجه مذکور میسر نشود به ما یعنی پس طریقهٔ شیخین که مراقبت است اختیار کن، اگرچه شیخین جامع هر دو طریق بودند، اول و ثانی، لیکن مشتهر به ثانی بودند، چنانکه از ملفوظ خواجهٔ احرار قدس سره منقول است که حضرت صدیق اکبر در تمام شب بعد برخاستن به مراقبه به وجهی مشتغل می‌شدند که از دلش بوی کباب می‌آمد و بیت ثالث و رابع اشاره به طریق ثالث است و امر است به اختیار صحبت شیخ و بر باقی اصحاب همین غالب بود، اگرچه دو طریق اولین هم داشتند و مقصود منع خلو است از این سه و جمع غالب این هر سه اجود است و این است خلاصهٔ تقریر شیخ افضل و بر این تقریر قدر مشترک میان اولین مجاهده به ذکر و عدیل او دب بیتین آخرین است و آن طریق صحت و قدر مشترک در بیتین اولین مذکور است به هر دو شقّ خود. پس کلام مرتبط شد و استبعاد آن بعض که سابق مذکور شد مرتفع است، و لیکن کلمهٔ «ورنه» برای مفضولیت نیست بر این تقریر، چنانکه از تقریر کلام ظاهر شد و در این شانبه بعد نیست که استعمال «ورنه» به این وجه می‌آید و شیخ عبد اللطیف قدس سره می‌فرماید اول تمهید کرده به اینکه امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه اگرچه به مجاهدهٔ قالبی و قلبی موصوف بودند، لیکن به مجاهدهٔ قالبی چون شجاعت و سخاوت و مثل آن مشتهرند و حضرات شیخین(رض) نیز اگرچه با هر دو مجاهده موصوف بودند، لیکن به مجاهده قلبی مشتهرند، چنانکه منقول است که حضرت امیر المؤمنین صدیق اکبر(رض) چون به شب در سجده رفتی، از سجده سر برنداشتی تا اذان صبح و بر قلب خود چنان تعب دادی، که بوی کباب به همسایه می‌رسید و بعد تمهید گفته که معنی بیت اول آن است که مردانه‌وار به مجاهدهٔ قالبی

مشغول شو و نفس خود را بکش و دیوار بدن منهدم ساز تا به فنا رسی و معنی بیت ثانی آنکه اگر مجاهده قالبی نتوانی کرد. پس چون شیخین مجاهدهٔ قلبی اختیار کن که این طریق دیگر است مر کشتن نفس را و وصول فنا را. آن را اختیار کن و از اثبات مجاهدهٔ قالبی به جناب مرتضوی نفی مجاهده قلبی آن جناب لازم نمی‌آید و نه سبب مجاهدهٔ قالبی از جناب شیخین و همچنین از اثبات مجاهدهٔ قلبی به جناب شیخین(رض) نفی آن مجاهده از جناب مرتضوی لازم نمی‌آید، زیرا که معلوم است از اثبات شیء نفی از ما عدا لازم نمی‌آید و معنی بیتین آخرین آنکه اگر قدرت پیروی خلفای راشدین نداری، به ذیل متابع شیخ از اهل ارشاد متشبث باش و به وسیلهٔ تربیت مرشد از حضیض طبیعت به اوج حقیقت برآ.

این است خلاصهٔ کلام شیخ مذکور و بر این تقریر قدر مشترک در شقّین مذکورین در بیتین اولین تقلید خلفاست و این مقصود است از مدخول کلمه به اوعدیل مذکور در بیتین آخرین است و خلاصه آنکه یا در مجاهده نفس برای تحصیل کمال فنا و بقا طریق خلفای راشدین اختیار کن و یا متابع شیخ دیگر باش تا او تربیت کند و بر این تقدیر نیز آن استبعاد بعض مذکور مندفع گشت، لیکن در این تقریر تأمل است که شهرت جناب امیر المؤمنین علی به مجاهدهٔ قالبی فقط غیر ظاهر است و همچنین شهرت جناب شیخین به مجاهدهٔ قلبیه فقط نیز، غیر ظاهر است، بلکه جناب مرتضوی و جناب شیخین کلهم مشتهرند به هر دو مجاهده و جناب امیر المؤمنین عمر(رض) گاهی دو طعام نخوردند و نه آب خوردند و شجاعت ایشان و صولت در اقامهٔ دین مشهور است. پس اولی آن است که حدیث شهرت جناب مرتضوی به مجاهدهٔ قالبی و حدیث شهرت جناب شیخین به مجاهده قلبیه از تقریر ساقط کرده شود و گفته شود که معنی آن است که به این تقلید جناب مرتضوی به مجاهدهٔ قالبیه مشغول باش و اگر این مجاهده نشود مثل جناب شیخین به مجاهده قلبیه مشغول شود از نسبت مجاهده به یکی از جناب های ایشان نفی مجاهده و دیگری لازم نمی‌آید و یا متبع و پس‌رو شیخی باش تا از ارشاد و تربیت او از حضیض طبیعت به اوج حقیقت برآیی و شیخ افضل تقریر دیگر نیز کرده و آن این است که بیت اول بیان در مجاهده ظاهری مولوی امر می‌فرمایند که به مجاهده ظاهری مشغول باش، چنانکه حضرت امیر المؤمنین علی(ع) می‌کردند و در بیت دوم است امر به مجاهدهٔ باطنه می‌فرمایند که طریق دیگر است آن را اختیار کن اگر مجاهدهٔ ظاهر نتوانی کرد، که حضرات شیخین می‌کردند و تخصیص امیر المؤمنین علی به مجاهدهٔ ظاهر و تخصیص حضرات

شیخین به مجاهدهٔ باطنی که از تنگی شعر واقع شده، نفی مجاهدهٔ باطنی از جناب مرتضوی و نفی مجاهدهٔ ظاهره از جناب حضرات شیخین نمی‌کند، که تنصیص بر شیء نفی ما عدا نمی‌کند. پس در این تخصیص قباحتی نیست، چنانکه تنصیص بر ثبوت این مجاهدات به حضرات خلفای ثلاثه مذکورین و عدم ذکر حضرت امیر المؤمنین عثمان به اعتقاد آنکه هر دو مجاهده در حضرت ایشان موجود و حاصل‌اند، هیچ قباحتی پیدا نمی‌کند و قدر مشترک در این دو مجاهده، مطلق مجاهده است و این تقریر این دو بیت تقریر شیخ عبد اللطیف، بلکه بعد حذف حدیث شهرت عین اوست در مآل و عدیل مجاهده صحبت است و در بیتین آخرین بیان طریق صحبت است به وجهی که گذشت در تقریر اول شیخ افضل و این تقریرات مذکوره همه فی انفسها صحیح‌اند و محتمل عبارت‌اند و اما آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته حال بیت اول آن است که مثل علی مرتضی شیر خدا به جنگ نفس درآ و خارهای خویهای بد به تبر ریاضت قطع کن، بلکه در حیز هستی که محل جمیع شرارات است به زور بازوی همه بکن و حاصل بیت ثانی برآورده که اگر همچو علی کرم الله وجهه به خود این کار نتوانی کرد، پس همچو شیخین (رض) متابعت کاملی اختیار کن تا از نفس و هستی خود برهی و به معرفت و شناخت برسی و اگر گویی که از اینجا لازم می‌آید که مرتضی کرم الله وجهه متابعت سرور انبیا نمی‌کرد، گویم که مقصود در بیت بالا نفی متابعت مطلق نیست، بلکه نفی آن تبعیت است که برای رهیدن از خود و رسیدن به حق بود و بیتین اخیرین را تفسیر است قبل گفته که: «ورنه چون صدیق فاروق مهین»

این خلاصهٔ کلام وی است و این کلام حشو و لاطائل است، نه صحیح است فی نفسه و نه از ترکیب عبارت برمی‌آید و اما اینکه ترکیب عبارت آبی است، پس برای آنکه قول وی قدس سره که: «یا به گلبن وصل ده این خار را» معطوف است بر قول وی قدس سره، که: «یا تبر برگیر مردانه بزن» عدیل اوست. پس تفسیر بیت سابق چگونه باشد و بیت سابق بی‌ربط می‌افتد و اما فساد وی فی نفسه پس برای آنکه لازم می‌آید که ولی الله تعالی بی‌وساطت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم برسد و این کفر است اگر بر ظاهر است و اگر گوید که بعد رسیدن به مقام فنا و بقا امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه متابع احکام اوست صلی الله علیه و آله و سلم که کلام در رسیدن به مقام فنا و بقاست که این بی‌واسطه شد و بر این قول مسلم جرأت نمی‌تواند کرد، که:

خلاف پیمبر کسی ره گزید — که هرگز به منزل نخواهد رسید

و نیز در کلام او اضطراب است، زیرا که او گفته مثل علی مرتضی کرم الله وجهه، نفس را و خویهای بد را به تبر ریاضت قطع کن و این دالّ است بر آنکه جناب مرتضی از تبر ریاضت نفس را کشته. پس این تبر ریاضت از کجا یافت اگر از رسول صلی الله علیه و آله و سلم اخذ کرد، پس او مرشد شد و به واسطهٔ ارشاد او به حق رسید و اگر گوید که خود ملهم گشته، پس این ریاضت که سبب کشتن نفس و قطع خویهای بد بود، قبل وصول به حق باید و قبل وصول الهام کجاست و اگر از شرع سابق اخذ کرد، پس صحیح نیست که بعد رسالت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم عمل به شرع سابق حرام است، مگر به تقریر آن سرور و چون تقریر شد، پس به اتباع آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم عمل به حق رسید و وساطت لازم آمد بالجمله کلام او مشتمل تناقض است و نیز در کلام او خلل آخر است که بیت اول ارشاد است به هرکس که مثل امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه عمل کرده نفس را کشد و واصل به حق شود. اگر معنی بیت اول نفس وساطت باشد. پس اگر آن گردد که امر باشد مر هرکس را که بدون وساطت احدی حتی که رسول نفس را کشد و واصل به حق گردد و این شأن مولوی قدس سره نیست، بلکه شأن مؤمن نیست که این حکم فرمایند و نیز در کلام او، بلکه از ولی که مثل امیر المؤمنین علی عمل کرده به حق رسیده این مذهب مولوی هرگز نیست، بلکه متأدب به آداب شرعیه بر آن جرأت نمی‌تواند کرد و اگر تقریر بیت اول چنین می‌کرد که باید که مثل شیر خدا علی مرتضی جهاد بر نفس کرده به تبر ریاضت مأثوره آن سرور صلی الله علیه و آله نفس را کشته به امداد آن سرور برسد و بیت ثانی را از ملحقات می‌گفته و تقریر بیتین اخیرین این‌چنین می‌گردد یا پیش کاملی خود را انداخته به ارشاد وی عمل کرده نار خود را منطفی کرده، قابل اخذ فیض از آن سرور شود، تا از فیض وی صلی الله علیه و آله و سلم داخل گردد، وجهی داشت. پس بر این تقریر حاصل شقّ اول قبول فیض محمدی بلا واسطه و حاصل شقّ ثانی فیض محمدی به واسطهٔ دیگری و از ذکر امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه در شقّ اول نفی بود غیر وی از صحابه به این مثابه لازم نمی‌آید، که از تنصیص شیء نفی او را لازم نمی‌آید، در این مقام اطناب واقع شد برای اینکه منزلت اقدام بود.

تو مثال دوزخی او مؤمن است　　　　کشتن آتش به مؤمن ممکن است

حاصل آنکه طالب تا که نار شهوت او منطفی نشده، مثل دوزخ است که در او نار مشتعل است و مرشد از نور خود آن نار را اطفاء می‌کند به تصرف خود، چنانکه مؤمن نار دوزخ را از نور ایمان اطفاء می‌کند، پس این بیت کاشف ما قبل خود است.

مصطفی فرمود از گفت جحیم که به مؤمن لابه‌گر گردد ز بیم

اشاره است به این حدیث که حکایت است از قول دوزخ «جز یا مومن فان نورک اطفأ ناری»[۱] بگذر ای مؤمن به درستی که نور تو اطفا کرد نار ما را.

نار ضد نور باشد روز عدل کآن ز قهر انگیخته شد وین ز فضل

از این کلام این نباید فهمید که حقیقت نار مظهر قهر الهی است و اسم قهار رب آن نار است، زیرا که این‌چنین نیست و اگر این‌چنین بودی، پس نار خود مقهور شدی و مقهور دیگری قهر نتوان کرد و قاهر نمی‌تواند شد، بلکه حقیقت نار دوزخ همان اعمال سیئه است که عصات به آن متصف بودند در دنیا و عقبی به صورت نار شده خواهند سوخت و در دفتر اول گذشت منقول از شیخ اکبر قدس سره که دوزخ مخلوق از لطف حق است و محل ظهور قهر الهی است بر عاصیان و کافران و مقصود مولوی قدس سره از این بیت آن است که نار مخلوق است برای قهر الهی بر اهل نار از کفار و عصات. نور من برای فضل است، پس در هر دو تضاد است با توجه به اعتبار غایت.

حس تو و فکر تو از آتش است حس شیخ و فکر او نور خوش است

یعنی از آتش شهوت است و مقتضی اوست.

بعد از آن چیزی که کاری بردهد لاله و نسرین و سیسنبر دهد

سیسنبر نبات است که میان نعناع روید. سیسنبر معرب سیه سنبل سبزه است میان پودینه و نعناع و بوی آن به غایت تیز. چون بر گزیدهٔ زنبور و عقرب بمالند، آرام بخشد (از برهان و لطائف و رسالهٔ معربات).

باز پهنا می‌رویم از راه راست باز گرد ای خواجه راه ما کجاست

و در بعض نسخ «راه پهنا می‌روم» الخ، واقع است و از راه پهنا و پنهان مراد آن است که در بیان بعض حقایق گام زدند از بیان نار شهوت و نار دوزخ و نور مؤمن و بعض شرارات نفس و از راه راست مراد است وعظ مجرد است و حاصل آنکه در بیان حقایق شدم و از بیان وعظ برگشتم و باز از آن رجوع به وعظ می‌فرمایند.

بار تو باشد گران در راه چاه کج مرو رو راست اندر شاهراه

بعد این بیت شش ابیات در نسخ جدیده یافته می‌شود و در نسخ قدیمه نیست و نسخ جدیده

---

۱. ابونعیم احمد بن عبدالله، حلیه الاولیا: ج ۹ ص ۳۲۹: «تقول جهنم للمؤمن: یا مؤمن جز فقد أطفأ...نورک لهبی»

که در آن این ابیات است منقول از نسخه شیخ عبد اللطیف است که جامع ملحقات است، کذا قال محمد رضا و الشارح الآخر و آن ابیات این است:

حال آن سه ماهی و آن جوبیار گفته شد اینجا برای اعتبار

قصهٔ ماهی در دفتر چهارم خواهد آمد ان‌شاءالله و آن یکی عاقل و یکی نیم‌عاقل و یکی غیر عاقل و قصهٔ این هر سه در این ابیات گفته شد اجمالا، حال عاقل در بیت ثانی و حال نیم‌عاقل در بیت ثالث و حال غیر عاقل در بیت رابع.

فانتبه ثم اعتبر ثم انتصب و استعن بالله ثم اجهد

پس متنبه شو به آنچه گفته شد، پس‌تر عبرت بگیر از گفته، پس‌تر منصب شو بر آنچه که تو را نافع است و گفته شد و مدد خواه از الله تعالی، پس‌تر کوشش کن در عمل، اگر کوشش کنی خواهی رسید به مقصود.

در معنی «فی التأخیر آفات»:

لب ببند و کف پرزر برگشا بخل تن بگذار و پیش آور سخا

امر می‌فرمایند به خاموشی که خاموشی ضروری است سالک را و امر است به خرج مال که محبت مال مانع عظیم است و محمد رضا لب بستن عبارت از منع لاف زدن داشته و کف پرزر را از دست همت عبارت داشته و حاصل آنکه لاف مزن که لاف فایده نبخشد و دست همت بلند دار و این نیز می‌تواند شد و در مصراع ثانی امر است به گذاشتن تن‌پروری و سخا کردن تن را و بیت ثانی تفسیر این مصراع است به این وجه که سخا عبارت از ترک شهوات و لذات است و این سخاوت اهل عشق است و شیخ ولی‌محمد لب بستن و کف پرزر گشادن را کنایه از ترک لذات داشته و حاصل مصراع ثانی برآورده که تن و لذات تن را بگذارد و سخاوت اهل عشق را پیشه کن و گفته که مصراع ثانی نشر مرتب مصراع اول است و پوشیده نیست که کف پرزر گشادن را کنایه از ترک لذات گفتن نوع بعد دارد که انتقال از گشادن کف پرزر به سوی ترک لذات نوع تعقید است و نیز چون‌که لب بستن و کف پرزر گشادن هر دو کنایه از ترک لذات شد. پس مذکور در مصراع اول شیء واحد است. پس مصراع نشر چه چیز باشد، بلکه او را می‌بایست که مصراع ثانی را تفسیر مصراع اول می‌گفت، نه نشر و شیخ ولی‌محمد این ترک لذات را موت ارادی گفته، این صحیح است که امر می‌خواهد که مأمور به در اختیار مأمور باشد و فنا فی الله را موت ارادی گفتن

ذات را که فنا فی الله در اختیار و اراده فانی نیست و قیصری ترک لذات را قیامت صغری نام نهاده و فنا فی الله را قیامت کبری. پس قیامت صغری ارادی است و قیامت کبری ذهنی، لیکن آنچه از کلام قیصری مفهوم می‌شود که در قول آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم: «من اراد ان ینظر الی میت یمشی علی وجه الارض فلینظر الی وجه ابی بکر». مراد از موت همین ترک لذات است، صحیح نیست، بلکه مراد در آن فنا فی الله است، زیرا که این قول از آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم واقع شده در آن زمان که جناب ابو بکر صدیق(ص) فانی فی الله شده و باقی بعد الفنا گشته به صدیقیت فائز شدند، بلکه به بالا از مقام صدیقیت که علو مقام آن سرور بود و فائز گشته بود، چنانکه شیخ اکبر قدس سره نص بر آن فرمودند و این مقام مسمی است به مقام قربت و ترک لذات مر صاحب‌مقام را مدح نمی‌تواند شد که این مدح مبتدی است و بودن مر او در این حدیث از موت فنا فی الله در این کتاب مستطاب خواهد آمد و ترجمهٔ این حدیث آن است: کسی که اراده کند که بیند مرده را که می‌رود بر روی زمین، پس بیند به سوی وجه ابی بکر.

ترک لذتها و شهوتها سخاست هرکه در شهوت فروشد برنخاست

این سخا شاخی است از سرو بهشت وای او کز کف چنین شاخی بهشت

اشاره است به حدیثی که روایت کرده بیهقی: «السخاء شجرة فی الجنة فمن کان سخیا اخذ الغصن منها فلم یترکه الغصن حتی یدخله الجنة و الشح شجرة فی النار فمن کان شحیحا اخذ بغصن منها فلم یترکه الغصن حتی یدخله النار»[۱]. سخاوت درخت در جنت است، پس کسی که گرفته است شاخی از آن درخت، پس نمی‌گذارد او را آن شاخ، تا اینکه داخل کند او را در جنت و بخل درخت است در دوزخ، پس کسی که باشد بخیل گرفته است شاخی از آن درخت، پس نگذارد او را آن شاخ، تا اینکه داخل سازد او را در نار. /۵۷/

عروة الوثقی است این ترک هوا برکشد این شاخ جان را بر سما

عروت آن رسن را گویند که بر گردن کوز بندند و آن را به دست گرفته بردارند و مراد از آن دست‌آویز است و وثقی صفت اوست، یعنی دست‌آویز محکم و حکم فرمود بر ترک هوا که این رسن عظیم است مر عروج سوی حق را به منزلهٔ رسن که او را گرفته و بر آن اعتماد کرده به مکان عالی می‌روند و شارحان این بیت را اشاره به این آیه گردانیدند: «فَمَنْ یکفُرْ بِالطّاغُوتِ وَ یؤْمِنْ بِاللّهِ

---

۱. بیهقی، احمد بن حسین، شعب الایمان: ج ۷ ص ۴۳۵

فَقَدِ اِسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ اَلْوُثْقی لاَ اِنْفِصامَ لَها».(بقره: ۲۵۶)؛ پس کسی که کفر به طاغوت کرد، یعنی نافرمانی کرد او را و طاغوت شیطان است و آن کس ایمان آورد به الله، پس چنگال زد به عروت وثقی که شکستگی نیست آن عروت را و این اشاره آن زمان شود که عروت وثقی ترک هوا باشد و چون لفظ آن عروة الوثقی معروف به لام عهد است، پس اشاره است به ایمان که مذکور است سابقا. پس بعضی شارحان گفته که استکمال ایمان به ترک هواست، از این جهت ترک هوا مفهوم شد. بدانکه مولوی قدس سره عروة وثقی را ترک هوا تفسیر کردند و شیخ ولی‌محمد گفته که مولوی قدس سره از عروة الوثقی همین ترک اطاعت شیطان مراد می‌داند و شیطان جز نفس نیست و سوق آیه نیز دلالت بر آن دارد و این را مقصود مولوی مقرر کرده و حکم کرده بر آن شارح که به مقصود مولوی قدس سره نرسیده و اشاره مولوی که شیطان نفس است نفهمیده.

پوشیده نیست بر مستیقظ که کلام مولوی را دلالت نیست مگر بر آنکه ترک هوا عروة وثقی است و آن را که مقصود گردانید از لفظ برنمی‌آید از کجا دانست، لیکن این‌قدر هست که آیه احتمال آن دارد و آنچه گفته که شیطان جز نفس نیست، فی نفسه باطل است، زیرا که نفس مهذب گردیده مطمئنه و ملهمه می‌گردد و ابلیس و شیاطین دیگر که موکول به من عدا آن سرورند صلی الله علیه و آله و سلم اگرچه مقهور می‌شوند، لیکن مهذب نمی‌شوند و نبذی از آن در دفتر اول گذشت و یا بودن این باطل فی نفسه اصلا کلام مولوی را دلالت نیست به یکی از دلالت ثلاثه. پس چگونه کلام مولوی قدس سره اشاره به آن باشد.

تا برد شاخ سخا ای خوب‌کیش　　مر تو را بالا کشان تا اصل خویش

یوسف حسنی تو این عالم چو چاه　　وین رسن صبر است از امر اله

صبر بر امر حق عین ترک هواست، که ترک هوا خود مامور به است و امتثال امر الهی خواه متعلق به فعل باشد، خواه متعلق به ترک، ترک هواست، که هوا مخالفت امر را می‌خواهد و اتیان منکر را می‌خواهد که ترک آن مأمور به است.

تا ببینی عالم جان جدید　　عالمی بس آشکار و ناپدید

مراد از این عالم ارواح است، چون ملائکهٔ مهیمه و عقل کل و نفس کل و اگر اسمای حق مراد داشته شود، پس اگرچه مناسب مصراع ثانی بیت سابق می‌افتد، لیکن اطلاق لفظ عالم بر آن بعید است.

خاک بر باد است و بازی می‌کند　　کژنمایی پرده‌سازی می‌کند

حال گردباد است که گرد که بالاتر می‌رود از این جهت است که او بر باد است، باد او را می‌برد، پس در آنجا باد به علو می‌رود و این باد گرد بجز آلت بیش نیست بر دست باد و باد به علو می‌رود و گرد بر او نهاده شده است و این بیت با بیت ثانی از قبیل تمثیل مرکب است مر ظهور حق را در مظاهر و صدور افعال از پردهٔ مظاهر از حق، اگرچه در بادی رای صدور افعال از مظاهر گمان کرده می‌شود، چنانکه در گردباد ظاهر کرده است که حرکت از وی دیده می‌شود، در حقیقت از باد است که پنهان است در گرد. ازاین‌رو استعارهٔ تمثیلیه گفته می‌شود و در این تمثیل مفردات ملحوظ نیست یا حق ممثل به باد باشد و اطلاق باد بر حق شود.

چشم خاکی را به خاک افتد نظر — باد بین چشمی بود نوع دگر

یعنی چنانکه چشم حس بر گرد می‌افتد و باد دیده نمی‌شود برای علم آن چشم عقل باید، همچنین چشم حس بر مظاهر کثیفه می‌افتد و چشم قلب بر ظاهر در مظاهر که افعال است، می‌افتد. پس این بیت نیز تمثیل مرکب است.

چشم حس، اسب است و نور حق سوار — بی‌سوار این اسب خود ناَید به کار

چشم حس اسب است و نور حق سوار، نور حق که در این بیت واقع است و در قول وی قدس سره که: «نور حق بر نور حس راکب شود» یا مراد از آن نور چشم قلب است که عالم معنی از ارواح و اسمای حق و ذات دیده شود و این مناسب است به ابیات سابقه و آن را راکب قرار داده شد، برای آنکه نور حس پرتو و ظلّ او راکب است و اضافت این نور سوی حق به جهت آن است که حق به اسم نور ظاهر شده است در چشم قلب.

پس قلب می‌بیند به حق و یا مقصود از این ابیات آن است که نور حق یعنی ذات حق به اسم نور ظاهر شده است در این نور حس. پس نور حس تعینی است از تعینات نور حق. پس باید که این تعین را فانی سازد تا به نور حق ببیند. پس چنانکه در قرب نوافل حق عین بصر وی می‌گردد، پس می‌بیند به حق همهٔ اشیا را و ابیات بر معنی اول چسبان‌تر است و معنی ثانی می‌تواند شد.

نور حس را نور حق تزئین بود — معنی نور علی نور این بود

ظاهر آن است که اشاره به این آیه: «نُورٌ عَلی نُورٍ یهْدِی اَللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ یشاءُ» (نور: ۳۵)؛ نوری است بر نور، هدایت می‌کند سوی نور خود کسی را که می‌خواهد و چون معنی این قول این است که نور حق راکب است بر نور، پس معنی ابتدای این آیه: «اَللّٰهُ نُورُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ»(نور: ۳۵)؛

این باشد که الله نور سماوات و ارض است که او سبحانه به نور خود در سماوات و ارض یعنی جمله کائنات ظاهر است، در چشم آنها تعین گرفت در آن چشم. پس می‌بیند از آن نور متعین که ظاهر است در آن نور: «مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاةٍ فِیها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فِی زُجاجَةٍ اَلزُّجاجَةُ کَأَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّی یوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَکَةٍ زَیتُونَةٍ لا شَرْقِیةٍ وَ لا غَرْبِیةٍ یکادُ زَیتُها یضِیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ». (نور: ۳۵) این از قبیل تمثیل مرکب است مر ظهور نور حق و متعین شدن او در چشمهای کائنات. یعنی مثل نور حق که به این صفت است مثل دریچه است که در آن چراغ است به این نور که چراغ در زجاجت است و آن زجاجت در صفای خود گویا که کوکب درخشنده روشن کرده شده است از شجرهٔ مبارکهٔ زیتون است، نه شرقی است نه غربی. قریب که روشن کند زیت آن شجره را اگر چه نرسد در آن آتش، یعنی چنین صفا دارد. پس چنانکه نور مصباح از پس این امور ظاهر شده از دریچه، همچنین نور الله ظاهر شده است از پس تعینات و متعین شده به تعین نور چشم ظاهر شد و قوله تعالی «نُورٌ عَلی نُورٍ» متعلق است به قول او تعالی: «اَللّٰهُ نُورُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ»(نور: ۳۵) و تمثیل مرکب جمله معترضه است و این تفسیر که گفته شد یکی از محامل و بطون این آیه است.

یک پیدا نیست این راکب بر او　　　جز به آثار و به گفتار نکو

یعنی آن نور حق که راکب است، ظاهر نیست بر چشم حس، مگر آثار آن ظاهر است که چون دیده شود آن اشیا که چشم از آن قاصر است، معلوم گردد که اینجا نور دیگر است که به او دیده می‌شود و آن نور مشهود می‌شود در پس پرده، لیکن آن‌کس راست که او به نور حق می‌بیند یا از گفتار نیکو که گفتار حق است که از سمع قلب شنیده شود و ابیات ما بعد دلیل است بر عدم مرئی بودن نور حق و محمد رضا گفته که از این ابیات اختلاف مسئلهٔ رؤیت رفع می‌شود که اگر گفته شود که بدین چشم دیدار نمی‌تواند شد، راست است، زیرا که تا پرتو نور حق نیابد نمی‌توان دید و اگر گفته شود که می‌توان دید، راست است، انتهی و مقصود وی آن است که از این مسئله رؤیت استنباط می‌توان کرد و این ظاهر است که چشم حس چون نور حق را ندید، ذات حق را نمی‌تواند دید و چون به آثار نور حق مشهود است، ذات حق هم از پس آثار خود می‌توان دید به نور حق، نه به چشم سر و مقصود وی. این نیست که مقصود مولوی قدس سره تحقیق مسئلهٔ رؤیت است در نظم کلام. پس مناقشه شیخ ولی‌محمد، طایح است.

این جهان چون خس به دست باد غیب　　　عاجزی پیشه گرفت از داد غیب

ظاهر آن است که این هم تمثیل مرکب است، یعنی جهان کائنات در حرکات و سکنات و افعال همچو حس است که از باد غیب در حرکت است و مصراع ثانی بیان آنچه مقصود از تمثیل است که جهان عاجز است و هر پیشه که گرفته از داد غیب است که ذات حق مرید و مقدر و قاضی است. پس هرچه که واقع می‌شود در جهان کائنات از قضای حق است و می‌تواند که باد غیب کنایه باشد از اراده و قضای حق به این وجه که باد مستعار باشد برای قضا و ارادت و به اضافت او به سوی غیب که ذات حق است، حاصل آن قضای حق گردید و «همچو حس تمثیل جهان است» از قبیل مفردات و تمثیل مرکب ابعد است از سوی ادب.

تیر را مشکن که این تیر شهی است　　　نیست پرتابی ز شصت آگهی است

ظاهر معنی آن است که تیر قضا قبول کن و راضی به آن باش و این علی الاطلاق صحیح نیست، که تیر قضا مقتضی است و رضا به مقتضی ضرور نیست. پس مراد از تیر قضا، بلا و محنت که در دنیا برای ابتلا می‌رسد و حاصل آنکه بلا که از حق رسد به تقدیر اوست، شاکی آن مشو و به خوشی قبول کن و شاکر باش. در فتوحات منقول است که حضرت امیر المؤمنین عمر(رض) را هر بلای و رنجی که می رسید آن را نعمت می‌دانست، جهت آنکه از حق می‌رسد. پس بر این نعمت شکر می‌کرد و در مصراع ثانی و به لفظ بر ثانی بنای معروف و مجهول می‌تواند شد و معنی آنکه این نیز پرتابی نیست، که مقصود از آن رفتن دور باشد و رفتن به سوی نشانه ملحوظ نباشد، بلکه تیری است از کسی که از آگاهی به قصد رسیدن نشانه روانه ساخته، کذا فی شرح الشیخ افضل.

ما رمیت اذ رمیت گفت حق　　　کار حق بر کارها دارد سبق

استدلال است بر مطلب سابق که خالق افعال حق است و به قضای اوست افعال به این آیه: «ما رَمَیتَ إِذْ رَمَیتَ وَ لکنَّ اَللّهَ رَمی».(انفال: ۱۷)؛ تو نیانداختی خاک وقتی که انداختی، لیکن الله رمی کرد و این استدلال به اعتبار بعض محامل آیه است که نفی رمی از آن سرور به نظر خالقیت است و اثبات آن به نظر کسب و نسبت به سوی الله نسبت خالقیت است و آنچه که در دفتر اول گذشته که این به اعتبار فنای آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم بود در حق و بقای او محمل بعید است، لیکن منافی این نیست که آن به ظن است و این ظهر اوست، هر دو مراد الله‌اند و واجب‌الایمان‌اند.

چشم خود بشکن تو مشکن تیر را　　　چشم خشمت خون نماید شیر را

مراد از تیر دانستی و حاصل آنکه از رسیدن بلا از حق خشمگین نباید شد و به او راضی باید ماند، تا مقام صبر حاصل کرد. در بیت ثانی می‌فرمایند: «بوسه ده آن تیر را». یعنی آن نغمه شمر که از حق رسیده است و شاکر شو به آن تا به خلق امیر المؤمنین عمر (رض)./۵٤/

ما شکاریم این‌چنین دامی که راست گوی چوگانیم چوگانی کجاست

شیخ ولی‌محمد گفته یعنی شکار پیدا و دام ناپیدا و مختفی در غیب مصراع ثانی و بیت ثانی بر این ظاهر الانطباق است و ابیات تالیه این ثانی بر این تقدیر منفصل باشد از آن و محمد رضا گفته یعنی همچو دامی که از او نتوان گریخت، هیچ کس را نیست، پس ناچار شکار او باید شد و بر این تقدیر معنی مصراع ثانی آن باشد: ما که گوی چوگانیم، پس چوگان کجاست؟ گوی آن باید شد و معنی بیت ثانی آن باشد که خود را تسلیم قضا باید کرد که او می‌درد و می‌دوزد و می‌دمد و می‌سوزد و بر این تقریر بیت ثانی تالی و ما بعد آن منفصل باشد، ورنه تسلیم زندقه درست نیست. پس از این دریافتی که مصراع ثانی و بیت تالی بی‌ربط نمی‌افتد و بر تقریر محمد رضا چنانکه گمان برده شیخ ولی‌محمد، لیکن که تقریر محمد رضا مشعر به آن است که قبل رسیدن بلا، جستن قضای بلا و شکار شدن آن قضا باید بود و این به نوعی صحیح نیست، که این مقاومت قهر الهی است و عبد را طلب آن نشاید در جای رحمت غیر مشوبه به غضب باید. آری بعد رسیدن بلا صبر باید و دعای رفع بلا باید، چنانکه ایوب(ع) کرده بود و اولی آن است که گفته آید که از این ابیات جنت بر ترس و خوف از غضب الهی است از منقضی بودن بلا و حاصل آن است که شکاریم در دام قضا، این‌چنین دام کسی را نیست تا دفع آن تواند کرد. ما گوی چوگان قضا هستیم و چوگان ندانیم، پس ما را ترس از حق باید به اینکه قضای حق به بلا شود و قضای حق می‌درد و می‌دوزد. این‌چنین خیاط دیگری نیست و می‌دمد و می‌سوزد و این‌چنین نقاب دیگر نیست. پس از او پناه باید جست از قضا به بلا، چنانکه در ادعیه مأثوره واقع شده:

«نعوذ برحمتک من سخطک». و نفط روغنی است معروف که از رسیدن آتش به جلدی می‌سوزد و قضای او چنان است که به یک ساعت کافر می‌کند مؤمن مصدق را و در یک ساعت زاهد می‌گرداند زندیق ملحد را. پس در هر آن مؤمن را خطره و خوف باید.

زانکه مخلص در خطرها شد مدام ناز خود خالص نگردد او تمام

این دو بیت در محل استدلال واقع است بر آنکه در ابیات سابقه، ارشاد لزوم خوف مر مؤمن

است و مخلص، اسم فاعل به معنی خلاص‌کننده خود را از اخلاق ردّیهٔ هستی و حاصل آنکه مخلص را همیشه خطر و خوف است تا به حفرهٔ ضلالت نیفتد مدتی که خالص نگردد از هستی بالکل، برای اینکه مخلص در راه است و رهزن از مأمورات شیطان و لذات نفسانیه بی‌شمار، که از این خلاص نیست، مگر کسی را که الله تعالی نگاه دارد. پس مخلص را خوف باید.

آینه خالص نگشت او مخلص است　　　مرغ را نگرفته‌ست و مقنص است

یعنی آن آئینه خالص نگشته تا در او صورت حق افتد، بلکه او مخلص است در خالص کردن مشغول است و خلوص نیافته او مرغ مطلوب نگرفته او شکارکننده است، نشسته در صدد شکار، پس مقنص یا مصدر میمی است به معنی اسم فاعل، چنانچه میر نور الله گفته یا صیغه ظرف است مستعار برای اسم فاعل به جهت آنکه چون قبض حدث قائم به فاعل است. پس فاعل به منزلهٔ مکان اوست و صحیح نیست که مقنص به ضم میم و کسر صاد باشد، صیغهٔ اسم فاعل، زیرا که اقناص به معنی شکار کردن نامده و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که اگر گفته شود که مقنص در اصل مقتنص بود تا حذف کرده شد برای ضرورت شعر، بعید نیست و به آن تکلیف حاجت نیفتد، اما بعد محض است که این‌چنین حذف مجوز نیست و استعمال مصدر به معنی اسم فاعل و استعاره اسم مکان برای اسم فاعل شایع و ذائع است، اصلا تکلیف نیست.

چونکه مخلص گشت مخلص باز رست　　　در مقام امن رفت و برد دست

یعنی چونکه خالص کرده شد، پس آن مخلص خلاص و نجات یافت، در مقام امن آمد که: «إِنَّ أَوْلِياءَ اَللّٰهِ لا خَوْفٌ عَلَيهِمْ وَ لا هُمْ يحْزَنُونَ».(یونس: ٦٢)

هیچ آیینه دگر آهن نشد　　　هیچ نانی گندم خرمن نشد

این هر دو بیت در معرض تمثیلات واقع شد و حاصل آنکه فانی مردود نمی‌شود، اگرچه او به بقا بعد الفنا متصف گشته باشد، که این بقا حاصل آنکه منافی این فنا نیست، بلکه در عین بقا فانی است./٥٨/

پخته گرد و از تغیر دور شو　　　رو چو برهان محقق نور شو

چون ز خود رستی همه برهان شدی　　　چونکه گفتی بنده‌ام سلطان شدی

سید برهان الدین محقق از اولیای اکمل بوده خلیفهٔ والد مولوی (قدس سره) شیخ افضل گفته که او نیز پیر بیعت مولوی را قدس سره بود و گفته که در مثنوی سلطان ولد قدس سره پسر مولوی

قدس سره مذکور است:

چونکه بنشست شه جلال الدین　　　رو بدو کرد خلق روی زمین
چون پدر گشت زاهد و دانا　　　سرور و شاه جملهٔ علما
سیدش گفت کای جلال الدین　　　گرچه در علم نادری و گزین
لیک بد والد تو صاحب حال　　　جوی آن را و درگذر از قال
وارث والد تو اندر پوست　　　مغز من بوده‌ام نگر در دوست
شد مریدش ز جان و سر بنهاد　　　همچو مرده به پیش او افتاد
ناگهان سید از جهان فنا　　　کرد رحلت سوی سرای بقا
پنج سال دگر ریاضت کرد　　　از سر صدق و سوز از سر درد
ناگهان شمس دین رسید به وی　　　گشت فانی ز تاب نورش نی

از این ابیات ظاهر شد که سید برهان الدین محقق بر تبعیت مولاناست و مولانا شمس الدین مرشد مولانا.

در عیان خواهی صلاح الدین نمود　　　دیده‌ها را کرد بینا و گشود

حاصل آنکه کشف و مشاهدهٔ آنچه که گفته شد از شیخ صلاح الدین می‌تواند داد دیدهٔ قلب را به امداد و همت خود بینا می‌سازد و در نفحات مذکور است که این شیخ صلاح الدین مرید سید برهان الدین محقق بود. روزی مولانا حضرت مولوی قدس سره از حوالی زرکوبان گذشت، از آواز ضرب ایشان حالی در وی ظاهر شد. شیخ صلاح الدین به الهام از دکان بیرون جست و سر در قدم مولانا نهاده، مولانا وی را در بر گرفت و نوازش بسیار کرد و از وقت نماز پیشین تا نماز دیگر مولانا در سماع بود و این غزل می‌فرمود که:

یکی گنجی پدید آمد در این دکان زرکوبی　　　زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی چوبی

شیخ صلاح الدین فرمود تا دکان را یغما کردند و از دکان آزاد شد و در صحبت مولانا روانه شد و مولانا به همان عشق‌بازی که با شیخ شمس الدین داشته با وی پیش گرفت و نیز در نفحات مذکور است در ترجمهٔ سید برهان الدین که سید مذکور قدس سره فرمود که خاتم به شیخ صلاح الدین بخشیدم و قایم به مولوی جلال الدین قدس اسرارهم حال عبارت است از واردات که در تعبیر و در بیان نیاید و قال عبارت است از بیان مکشوفات که مقام حاکم آن بیان باشد. پس مرتبهٔ این قال افضل از حال است و از اینجا ظاهر شد که شیخ صلاح الدین صاحب حال بودند و مولوی

قدس سره صاحب‌مقام که کار ایشان هدایت بر سنن انبیا(ع) بود و شیخ صلاح الدین صاحب حال بود که به ورود حال افاضه می‌نمود و در این بیت شاید اشاره به آن است و حاصل آن است که کار من هدایت به قول است تا عمل به آن کرده به مطلوب رسد و به آن کشف اسرار شود و اگر عیان خواهی به مجرد تصرف، پس این کار شیخ صلاح الدین است و نیز ظاهر شد از اشارات نفحات که نه شیخ صدر الدین مرشد مولوی بودند و نه شیخ شمس الدین، که مولوی را حاجت به ارشاد باقی نبود و صحبت او با شیخین همچو صحبت کاملی یا کاملی بودند، و الله اعلم.

دل به دست او چو موم نرم رام　　　مهر او گه ننگ سازد گاه نام

بدانکه شیخ اکبر قدس سره در فصّ از فصوص الحکم فرموده‌اند که چون متنوع است تجلی حق در صور، پس بالضرور قلب وسیع و تنگ می‌شود، حسب صورتی که واقع شده است تجلی الهی در آن صورت. پس فاضل نمی‌شود قلب از صورتی که واقع است در آن صورت تجلی، زیرا که قلب از عارف و انسان کامل به منزلهٔ محل فص خاتم است، از خاتم فاضل نمی‌شود محل فص بر فص، بلکه می‌باشد بر مقدار آن فص و بر شکل او و از استدارت اگر باشد فص مستدیر و از تربیع و تسدیس و تثمین و غیر آن اگر باشد فص مربع و مسدس و مثمن و یا هرچه باشد از اشکال محل وی از خاتم مثل او باشد، نه غیر وی و شاید مراد از فص آن چیز که فص بر وی نقش کند و می‌تواند که قیری که در آن فص می‌فهمند مراد باشد و این به نظر لفظ اظهر می‌نماید و شاید که مراد مولوی در این ابیات افادهٔ آن است که گفته شد. پس ضمیر او راجع به حق باشد و مهر کنایه از صورتی که در آن حق متجلی شود و حاصل آنکه دل نزد حق مثل موم نرم است، یعنی قابل تجلی حق است به صورتی که چنانکه موم قابل نقش فص است و این صورت متجلی فیها را گاهی تنگ می‌سازد و گاهی گشاده یعنی قلب مالی می‌گردد و به صورت متجلی فیها که گنجایش غیر آن ندارد، پس به حسب صورت متجلی فیها سعت و تنگی باشد و مهر که بر موم افتد حاکی از نقش فص است که معتبر گشته به انگشتری و این نقش خاکی اندیشهٔ زرگر است. همچنین این قلب در او صورت متجلی فیهاست حاکی از این صورت است و این صورت خاکی از ذات متجلی است به قدر این تجلی که مشبه گشته و اندیشهٔ زرگر و می‌تواند ضمیر راجع به شیخ باشد، یعنی دل به دست شیخ رام است و به مدد وی حق متجلی به صورتی که قلب را تنگ کند یا وسیع و باقی تقریر بحاله در مآل واحد است.

بدانکه شیخ اکبر قدس سره بعد این تحقیق فرمودند که اینکه گفته شد عکس آن است که اشاره

کرده است این طائفهٔ صوفیه به آن از آنکه حق مجلی می‌شود به قدر استعداد عبد و آنکه گفته شود چنین نیست، بلکه ظهور عبد است به قدر صورت متجلی فیها. پس تطبیق فرموده به این وجه که حق را دو تجلی است: یکی تجلی غیب و دیگر تجلی شهادت. پس از تجلی غیب که عطا می‌کند استعداد را مطابق این تجلی، این تجلی ذاتی است که غیب حقیقت اوست و این غیب هو هو حق است که مستحق است حق آن را بنفسه و این تجلی به صورتی در قلب فائض به آن صورت برآمد به استعداد خاص و قیصری و شیخ محب الله قدس سرهما گفته که این مشابه فیض اقدس است و چون این استعداد حاصل شد، متجلی می‌شود حق به تجلی شهودی در شهادت. پس دید حق را در این تجالس، پس ظاهر شد اولا به صورتی که متجلی می‌شد او را چنان‌که گفته شد. پس مرفوع شد حجاب میان خود و میان عبد خود، پس دید حق را به صورت معتقد خود و نه مشهود شد قلب را و نه چشم را همیشه در صورت معتقد او در حق. پس حق که در معتقد است قلب وسعت کرده صورت آن حق را. شیخ محب الله گفته این حکم عام است مر عارف را و غیر عارف را.

مهر مومش خاکی انگشتری است　　　باز آن نقش نگین حاکی کیست

این ولی سالکی را که شیخش موم کرده باشد و بر آن موم مهر کرده باشد، آن مهر اشاره می‌کند سوی انگشتری بر این موم مهر کرده است و نگین آن انگشتری که بر او نقوش حروف کندیده‌اند آن نقوش حروف اشاره می‌کنند سوی آن شیء که این‌ها را کندیده است. یعنی دل سالک چون از شرف صحبت ابدالی مبدل شده منور گشته باشد، اشاره می‌کند منوریت وی سوی نیر دل ابدال که من نور از آن آفتاب دارم و آن آفتاب دل ابدال اشاره می‌کند سوی عرش ذات الله که آفتاب را نور از عرش ذات الله است، چون سالک فنا فی الشیخ شد، فنا فی الله شد، که شیخ کسی است که او فنا فی الله است، یعنی مرید را فنا فی الشیخ و شیخ را فنا فی الله مقام باشد.

حاکی اندیشهٔ آن زرگر است　　　سلسله هر حلقه اندر دیگر است

این مصراع تفسیر مصراع ثانی بیت بالاست.

این صدا از کوه دلها بانگ نیست　　　گه پر است از بانگ این، گه‌گه تهی است

ظاهر آن است که کوه دلها عبارت از عارف کامل است که قلب در اطلاق این طائفه قلب عارف را گویند و حاصل آنکه این صدا که از دل عارف ناشی می‌شود که ثبات دارد به مقام خود مثل کوه که ناشی می‌شود از او بانگ صدای کیست، یعنی بانگ حق است که از دل خود می‌شنود

و شیخ ولی‌محمد از کوه دل سالک مراد داشته و بعید می‌نماید تشبیه دل سالک به کوه.

هرکجا هست آن حکیم اوستاد　　　بانگ او زین کوه دل خالی مباد

ظاهر آن است که ضمیر او در بعض نسخ لفظ آن واقع است به دل او راجع است به سوی حق، یعنی هر جایی که حق است و مراد از این دل عارف است که دل وی گنجایش حق دارد، چنانکه در حدیث قدسی واقع است:

«لا یسعنی الا قلب عبد مؤمن». و حاصل آنکه هر دلی که در وی حق است، آن حکیم است و اوستاد است. پس «هرکجا» مبتداست و «حکیم» خبر است و «اوستاد» خبر بعد خبر به حذف عاطف و در بعض نسخ «آن حکیمی اوستاد» واقع است و بر این نسخه لفظ «اوستاد» صفت «حکیم» است. بانگ حق از این کوه دلها در آن حق است مباد و اگر در بیت سابق از کوه دل، دل سالک مراد باشد، پس معنی آن باشد که بانگ اوستاد از این کوه دل که دل طالب است، خالی مباد.

هست گه کآوا مثنا می‌کند　　　هست که کآواز صد تا می‌کند

آوا مخفف آواز است و حاصل آنکه بعض قلوب عارف چنین‌اند که آواز مثنی می‌کنند که آواز حق از قلب خود بشنود و قلب او جواب آن می‌دهد و بعضی قلوب چنین که آوازها مثالیه می‌شنوند و جواب هریک می‌دهند و شیخ ولی‌محمد چون سابق از کوه دلها، دل سالک مراد داشته، حاصل این بیت چنان برآورده که این بیان تفاوت استعدادات سالکان است، بعضی دل چنین‌اند که آنچه از فیض عارف کامل رسید و آن را ضبط می‌کند و بعضی چنان‌اند که در او یک صحبت و یک توجه کار صد صحبت و توجه می‌کند. پوشیده نیست که افهام آن از عبارت بعید است، معلوم نشد که از آواز استعداد گرفته و یا صحبت توجه بگرفته و لفظ مثنی را چه معنی خیال کرده.

می‌زهاند کوه از آن آواز و قال　　　صد هزاران چشمهٔ آب زلال

این آواز حق که عارف از باطن خود می‌شنود از باطن این دل عارف چشمها معارف می‌زهند بر آن دل و شیخ ولی‌محمد چون از کوه، دل سالک مراد داشته، گفته که حاصل آنکه کوه دل عارف از صدای عارف کامل چشمهٔ اسرار به جوش آرد.

چون ز کوه آن لطف بیرون می‌شود　　　آبهای چشمه‌ها خون می‌شود

بیرون شدن لطف کنایه از عروض حال مستی است که از مستی لطافت ادراک زائل می‌شود و یا مراد برآمدن اسرار لطیفه بر زبان است. اول اولی است و خون شدن چشمه کنایه از شطح گفتن است، که این نازل است نزد کاملان و حاصل آنکه چون مستی عارض شود و یا چون اسرار بر زبان آید، کار

به شطح انجامد و شیخ ولی‌محمد چون از کوه، دل سالک مراد داشته، گفته حاصل آنکه لطف تقوی و اتباع شرع از دل وی بیرون می‌رود و اسرار توحید مبدل به الحاد می‌شود و یا اینکه چون جدایی از عارف شود و لطف صحبت برود باز او را خطرات نفسانی عارض شود، که هنوز کامل نگشته.

چون کوه: یعنی گاهی باز دلها را این نسبت معنوی می‌بخشد و به این دولت عظیم که فوق آن متصور نیست، می‌رساند و گاهی باید که بی‌آدمی که از طالب بوجود آمد از این نسبت او را تهی می‌سازد و او را مفلس فرض می‌کند. این دلیل است بر کمال قدرت ولایت.

ز آن شهنشاه همایون نعل بود   گه سراسر طور سینا لعل بود

مراد از شهنشاه، موسی(ع) بود و حاصل آنکه این تجلی که بر کوه طور واقع شده، از برکت موسی علیه السلام بود و آنکه شیخ ولی‌محمد گفته اشاره است به آنکه تجلی حق که بر کوه طور واقع شد از ذات موسی علیه السلام بود، نه از خارج، اگرچه از کلام شیخ اکبر گرفته است ای «صورت شاها فی مثال مطلق او مقید فمن شجرة نفسه حتی ثمره، لیکن ظاهر قول الله تعالی: «فَلَمّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ»اعراف: ۱۴۳) به حسب ظاهر منافی آن است و قول شیخ اکبر قدس سره در صورت مشهوده است. پس در هر تجلی حق را می‌بیند خواه در خود باشد یا در خارج از خود و در کلام مولوی دلالت بر آن نیست، پس اشاره چگونه باشد؟

جان پذیرفت و خرد اجزای کوه   ما کم از سنگیم آخر ای گروه

کلام سابق در میان قلب عارف بود، الحال انتقال فرمود به سوی قلب عامه و در مصراع ثانی یا ابیات تالیه اشاره است به قول الله تعالی: «فَهِیَ کالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَ إِنَّ مِنَ اَلْحِجارَةِ لَما یَتَفَجَّرُ مِنْهُ اَلْأَنْهارُ وَ إِنَّ مِنْها لَما یَشَّقَّقُ فَیَخْرُجُ مِنْهُ اَلْماءُ وَ إِنَّ مِنْها لَما یَهْبِطُ مِنْ خَشْیَةِ اَللّهِ وَ مَا اَللّهُ بِغافِلٍ عَمّا تَعْمَلُونَ».(بقره: ۷۴)؛ پس قلوب مثل حجارت‌اند در قسوت، بلکه زیاده از حجارت‌اند در قسوت و به درستی که از بعض آن حجارت چنین‌اند که جاری می‌شوند انهار از آن و بعض حجارت چنین‌اند که منشق می‌شوند، پس از آن آب خارج می‌شود و بعض حجارت چنین‌اند که وقتی هبوط می‌کنند از ترس الله و نیست الله /۵۹/ غافل از آن چیز که عمل می‌کنند و مقصود آنکه قلوب چنین باید که از او انهار معارف جاری شوند مثل آن سنگ که از وی انهار جاری شوند و اگر این‌چنین نباشد، پس باید که چنین باشد که از آب معرفت سیر و قانع باشد، مثل سنگی که منشق شود و آب از او برآید و اگر این‌چنین نباشد، پس می‌باید که چنین قلب باشد که خوف حق در قلب مستولی باشد، تا از وی عبادت به اخلاص آید، مثل سنگ هابط از ترس حق و این درجه است

دون و هر قلبی که سوای آن است در قساوت کامل است از سنگ هم بدتر است و مصراع بیت ثانی اشاره است به آنکه قلوب عامه از قسم اول نیست و مصراع ثانی اشاره به آن است که از قسم ثالث نیست که سبزپوش کنایه از غمگین به سبب خشیت حق است و بیت ثانی از این تالی اشاره به نفی قسم ثانی است که آن قلب نه مشتاق است و نه به یک جرعهٔ ساقی صفا یافته، قانع گشته.

و حمیت تا ز تیشه وز کلند   این‌چنین که را به کلی برکنند

حاصل آنکه می‌باید که از تیشه و کلند عبادات و ریاضات این‌چنین قلب را که قاسی از سنگ است فانی سازد در حق و حاصل بیت ثانی آنکه تا بر این فنا مرتب شود بقا بالله، که تابیدن مه و یافتن تاب خور کنایه از آن است.

چون قیامت کوهها را برکند   پس قیامت این کرم کی می‌کند

حاصل آنکه این فنا مثل قیامت کبری است و او کوهها برمی‌کند، همچنین این افناء کوه قلب را فانی می‌سازد و در قیامت کبری این کرم نیست که قلب را فانی فی الله سازد و بعد بقای علم آن عطا کند.

این قیامت ز آن قیامت کی کم است   آن قیامت زخم و این چون مرهم است

یعنی آن قیامت کبری برای اخذ در حساب است، پس زخم است و این قیامت برای امن از حساب است، پس مرهم است و بیت تالی تفسیر بودن مرهم است که بر اولیاء الله خوف نیست و تحت ظل حق‌اند و شیخ ولی‌محمد از «زخم» صعقه مراد داشته و گفته که بر اولیاء الله مصعوق نشوند و داخل در استثناءاند در قول الله تعالی: «فَصَعِقَ مَنْ فِي اَلسَّماواتِ وَ مَنْ فِي اَلْأَرْضِ إِلاّ مَنْ شاءَ اَللّٰهُ» (زمر: ۶۸)؛ پس مصعوق شوند وقت نفخ صور همه کسانی که در سماوات و الارض‌اند، مگر کسانی را که الله خواسته است و قیصری همه مثل آن گفته است و در حدیث مروی شیخین واقع است:

«ان الناس یصعقون یوم القیمة فاصعق معهم فاکون اول من یفیق فاذا موسی باطش بجانب العرش فلا ادری کان فیمن صعق فافاق قبلی اذا کان فیمن استثنی الله».[1] به‌درستی که آدمیان

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱۰ ص ۱۷۰: لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى، فَإِنَّ النَّاسَ يصْعَقُونَ يوْمَ الْقِيامَةِ، فَأَكُونُ فِي أَوَّلِ مَنْ يفِيقُ، فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ بِجَانِبِ الْعَرْشِ فَلَا أَدْرِي، أَ كانَ مُوسَى فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِي، أَوْ كانَ مِمَّنْ اسْتَثْنَى اللَّه.

مصعوق شوند روز قیامت، پس مصعوق شوم من، پس شوم اول مفیقان. پس ناگاه که موسی باطش است به جانب عرش، پس ندانم که بود موسی در آن کسان که مصعوق شوند. پس افاقه یافت قبل من تا بود در آن کسان که استثناء کرد الله تعالی و این حدیث منافات دارد به آنکه گفته، زیرا که حدیث دلالت دارد بر آن صعقه متناول است به سیدالمرسلین صلی الله علیه و آله و سلم.

در نمکسار ار خر مرده فتاد آن خری و مردگی یک‌سو نهاد

صبغة الله هست رنگ خم هو پیسه ها یک رنگ گردد اندر او

قال الله تعالی: «صِبْغَةَ اَللّٰهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اَللّٰهِ صِبْغَةً»(بقره: ۱۳۸)؛ به مؤمنان امر است که بگویند نصاری را ما لازم گرفتیم رنگ الله را و کیست بهتر از الله از روی صبغت و مراد از صبغة الله صفات الهیه‌اند و مقصود آن است که عارف ظاهر می‌شود به صفات الهیه، چنانکه شیخ اکبر فرمود هر وصفی که ذات حق به آن موصوف هست، عارف به آن موصوف می‌شود سوای وجوب ذاتی که ممکن را در آن قدم نیست.

چون در آن خم افتد و گوییش قم از طرب گوید منم خم لا تلم

.....

آن منم خم خود انا الحق گفتنی است رنگ آتش دارد الا آهنی است

عارف اگرچه فانی گشته باقی بالله شده است و اما تعین که به آن بقا تعین از حق واجب ممتاز است، از واقع مرتفع نیست و شیخ اکبر قدس سره در فص آدمی از فصوص الحکم فرموده‌اند که از این تعین حجاب است که مرفوع نمی‌گردد و شیخ عبد الرحمن جامی قدس سره در شرح آن فرمودند اگرچه مرتفع می‌شود از شهودات و عارف اگرچه متخلق به اخلاق الهیه و اسمای الهیه ظاهر شده است در آن، لیکن به وجوب ذاتی موصوف نمی‌تواند شد اصلا و شیخ اکبر قدس سره در آن فص گفته که انسان بر صورت حق است در آن چیز که نسبت کرده می‌شود به سوی حق از اسماء و صفات ما عدا وجوب ذاتی که این وجوب ذاتی صحیح نیست در حق حادث و نیز شیخ می‌فرمایند که وصف نمی‌کنیم حق به وصفی مگر آنکه هستم من آن وصف یعنی موصوف به آن وصف مگر وجوب ذاتی خاص و شیخ محب الله قدس سره در شرح آن فرمودند و مثل وجوب ذاتی اطلاق و عدم تعین که به آن موصوف نمی‌توانیم شد. پس از اینجا ظاهر شد که تعین عبد اصلا مرتفع نمی‌شود از واقع و عبد گاهی مطلق نمی‌شود و ممکن واجب نمی‌شود، پس در فنای

تعین از شهود می‌رود، نه غیر و بعد نزول به بقای علم و امتیاز میان متعین پیدا آید، اما وجوب و اطلاق صفت ذاتیه ذات حق است، عبد به آن موصوف نمی‌شود و به قید و افتقار صفت ذاتیه عبد است، از او مرتفع نمی‌شود و این فنا گاهی به این وجه می‌شود که زائل گردد از شهود و تعینات خلقیت در وجه عبودیت و وجه ربوبیت مستهلک می‌گردد و در شهود بجز ذات حق مطلق نمی‌ماند و بعد نزول به بقا متخلق به اخلاق الهیه می‌یابد خود را ما عدا وجوب ذاتی و اطلاق و مثل آن و کمال در این بقا آن است که ذلت و افتقار او مشهود باشد و اوصاف را مسلم دارد به حق مطلق و این اعلی درجات فناست و اسفل از این آن است که تعین خود در شهود مختفی باید در حق چون اختفای نور کوکب در نور شمس. پس ظاهر رب باشد و مختفی عبد و اسفل از اینکه صفات خود را عین حق یابد، پس به او بیند و به او شنود و چون این دانستی، پس بدانکه مولوی می‌فرمایند که اگرچه صاحب فنا خود را عین حق می‌یابد و انا الحق می‌گوید به نظر ارتفاع تعین از شهودات و او متصف به صفات حق گشته، لیکن در نفس الامر او متعین است و عبد ذلیل است و نه مطلق گشته و نه واجب این است. حاصل این بیت و در ابیات تالیه تحقیق اتصاف به صفات حق و تخلق به اخلاق حق و سر گفتن انا الحق بیان می‌فرمایند این است تحقیق این.

آدمی چون نور گیرد از ضیا   هست مسجود ملائک ز اجتبا

نور گرفتن از خدا کنایه است از معرفت علم آنچه که در اوست از ذات مستجمع جمیع اسما را او کامل است و مسجود ملائک است از اجتبا که این سجود تکریم است و در بیت تالی می‌فرمایند بلکه او مسجود بنی نوع خود نیز هست اگر چنین باشد که اوصاف بشری او مبدل به اوصاف ملکی گشته و اما انسان غیر کامل که نور از خدا نیافته، پس او اگرچه مسجود ملائکه خود هست، لیکن از اجتبا نیست، بلکه مؤدی به خذلان گشته که ملائک وی چون ساجدند، لهذا اگر او میل به عصیان می‌کند، ملائک مزاحم نمی‌توانند شد که نافرمانی لازم می‌آید که منافی سجود است و اطاعت ابلیس اختیار کرده و چون او میل به طاعت می‌کند، ابلیس چون ساجد نیست، مزاحم می‌گردد و این مزاحمت قبول می‌کند و این انسان ناقص اگرچه مخلوق در احسن تقویم است که نوع جامعه دارد، لیکن مردود است به اسفل سافلین که بعید افتاده است از حق.

آتشی چه آهنی چه لب ببند   ریش تشبیه و مشبه را مخند

آتشی چه آهنی: چون سخن در باب تجلی به تشبیه کشید، رجوع به تنزیه کرد و از تنزیه نیز

خود را نومیدی نیاورد تا به حدی که گفت که:

بی‌ادب حاضر ز غائب خوش‌تر است   حلقه گرچه کج بود نی بر در است

بر ریش تشبیه مشبه کسی خندد که از روی مشبه باشد مقصد که تو از تشبیهات آوردن مشبه چرا می‌خندی.

پای در دریا منه کم گو از آن   بر لب دریا خمش کن لب‌گزان

خطاب است مردی را به اینکه پای در دریا نهادن کار عظیم است، کار هرکس نیست، که عمق بسیار دارد و غرق آب است و بیت تالی جواب است از دل که اگرچه تاب بحر ندارم، لیکن مرا ترس غرق نیست، بلکه عین مطلوب من است و در بعض نسخ بجای «منه»، «بنه» واقع است و این نسخه محتاج به تکلف نیست و «خمش کن لب‌گزان» کنایه است از خاموش بودن با درد عشق.

تا که پایم می‌رود رانم در او   چون نماند یا چو بطانم در او

حاصل نیست تا که بقیه هستی موهوم باقی است فانی سازم و چونکه فناء کلی حاصل شود، پس بقا بالله مانم و به حق باقی مانم.

بی‌ادب حاضر ز غائب خوش‌تر است   حلقه گرچه کژ بود نی بر در است

چون در ابیات سابقه تمثیل ذات به آتش و به بحر واقع شده، این به نظر عامه اهل کلام و شیخ بی‌ادبی است، عذر آن فرمودند که این قدر بی‌ادبی آدمی از آنکه پیش حاضر است، معاف است که در واقع بی‌ادبی نیست، بلکه آن را که اهل کلام ادب می‌شمردند، بی‌ادبی است.

ای تن آلوده به گرد حوض گرد   پاک کی گردد برون حوض مرد

مراد از حوض، دل است که آب خوش‌خلق از او می‌جوشد، این طهارت تن نیز حاصل شود که از طهارت باطن طهارت ظاهر است.

پاک کاو از حوض مهجور اوفتاد   او ز طهر خویش هم دور اوفتاد

یعنی آن کس به ظاهر پاکی دارد و از پاکی باطن دور است، پس او از پاکی دور است.

پاکی این حوض بی‌پایان بود   پاکی اجسام کم‌میزان بود

.....

پاکی محدود تو خواهد مدد   ورنه اندر خرج کم گردد عدد

/۶۰/.....

تمثیل در بیان خواندن آب آلودگان را به پاکی

آب گفت آلوده را در من شتاب　　　گفت آلوده که دارم شرم از آب

آب گفت: این داستان تمثیل است مر بیت بالا را که: «ای تن آلوده».

ز آب بهر آلوده گر پنهان شود　　　الحیاء یمنع الایمان شود

یعنی آلوده را از آب و باد و گرفتن آلوده پیش آب از جمله به شرم و حیا نیست و اگر از جمله شرم و حیا بودی و آلوده پنهان بودی، «الحیاء یمنع الایمان» بودی و این باطل است، زیرا که حیا شعبه‌ای از ایمان است و در حدیث ثابت است:

«الحیاء شعبة من الایمان»[1]. پس مقتضی حیا آن است که آلوده نزد آب برود.

دل ز پایه حوض تن گلناک شد　　　تن ز آب حوض دلها پاک شد

یعنی دل اگر منغمس به لذات شود، گلناک و ناپاک شود و پاکی از حوض تن نخواهد یافت و تن پاک می‌شود از حوض دل که چون تن ناپاکی دل عبادات کند، پاک گردد و در بیت تالی می‌فرمایند بحر تن و بحر دل باهم مختلطند، لیکن هر یکی را اوصاف و احکام‌اند که بر دیگر غالب نمی‌تواند شد.

گرد پایه حوض دل گرد ای پسر　　　هان ز پایه حوض تن می‌کن حذر

بحر تن بر بحر دل برهم زنان　　　در میانشان برزخ لا یبغیان

.....

گر تو باشی راست ور باشی تو کژ　　　پیشتر می‌غژ بدو واپس مغژ

غژیدن، نشسته رفتن و غژ امر است از آن.

پیش شاهان گر خطر باشد به جان　　　لیک نشکیبد عالی‌همتان

پیش شاهان: از تشبیه رغبت به ماهی لازم آمد تشبیه شاه به دریا.

شاه چون شیرین‌تر از شکر بود　　　جان به شیرینی رود خوش‌تر بود

ای ملامت گو سلامت مر تو را　　　وی سلامت چون تویی واهی العری

واهی العری سست دست‌آویز. چنین مذکور است در شرح شیخ افضل و غیره و در قاموس گفته که عراء بالمد فضا و بالقصر ناحیه و حباب. پس اگر لفظ عراء ممدود باشد که برای قافیهٔ شعر

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱ ص ۶۳

مقصور کرده شد، پس معنی سست فضا باشد و اگر مقصور باشد، پس معنی سست جانب و سست ناحیت و این هر دو معنی اینجا مناسب است و در بعضی نسخ واقع است که: «ای سلامت چو رها کن مر مرا»

همچو کوره عشق را شوریدنی است　　　هر که او زین کوره باشد کودنی است

هرکه او زین کوره باشد کودنی است: کودن احمق را گویند و «همچو کوره عشق را شوریدنی است» یعنی برای عشق شوریدنی است.

باز دیوانه شدم من ای طبیب　　　باز سودایی شدم من ای حبیب

این بیت مربوط است به قول: «ای ملامت کو سلامت مر تو را» و طبیب حبیب تعبیر از سلامت خود و معنی ظاهر است و ولی‌محمد بر آن است که چون در ابیات سابق ذکر عشق آمد مر مولوی را حال عشق غلبه کرد، از آن خبر می‌دهند و بر آن تقدیر حبیب و طبیب تعبیر از محبوب حقیقی که حق است باشد.

آمدن دوستان به بیمارستان جهت پرسش ذو النون

خلق را تاب جنون او نبود　　　آتش او ریشهاشان می‌ربود

محمد رضا گفته که آشفتگی او زیرکی عقلا را رباینده بود یا کنایه از آن باشد که از شور جنون که در ریش و گریبان می‌آویخت و آنچه شیخ ولی‌محمد گفته که مصراع اول که دالّ است بر تأذی خلق از تقریر اول ابا می‌نماید، ساقط است، که زیرکی خلق ربودن تاذی علم است و عقلا امور دنیایی منقول است از ذو النون قدس سره که در رسیدن وقت جنون به وی برای نماز عید رفته بود، دید و بعد ادای نماز، خلق را که خوشی می‌کردند، گفت که این وقت ماتم است که شما را معلوم نیست که صیام و نماز شما مقبول شد یا نه و می‌خواست از مردمان که انهماک در امور دنیاویه ترک کنید و این امر بر عقلا شاقّ بود و تاذی بود در حق ایشان و همین ایذا مناسب به حال ذی النون بود و اما ضرب و شتم بعید می‌نماید از او که شیخ ولی‌محمد از آن کنایه داشته و اختیار کرده در تقریر ثانی که گرفتن ریش و گریبان نیز برای این بوده باشد، که اشتغال دنیا ترک کرده مشتغل به اصلاح معاد باشند و این است مناسب جنون ذی النون قدس سره.

چونکه در ریش عوام آتش فتاد　　　بند کردندش به زندان المراد

یعنی چون بر عوام حماقت غالب شد، که جنون او را قدس سره جنون مرضی شمردند و در زندان بردند او را.

نیست امکان واکشیدن این به جام　　　گرچه زین ره تنگ می‌آیند عام

یعنی که از جنون برآمدن طالبان حق را ممکن نیست، که ایشان عقل را در تحصیل امور دنیایی و طلب جاه استعمال نمی‌کنند و عامه از این ننگ می‌دارند و این از جنون و حماقت می‌شمردند و حاصل بیت تالی آنکه این گروه طالبان حق از عامه خوف جان خود که طلب حق است دارند، که ایشان طلب حق را جان خود می‌دانند و اشتغال به دنیا و موت و خوف برای آن است که گروه عامه کورند از دید واقعیات و این طالبان که به حق رسیدند، بی‌نشانند که عامه ایشان را نمی‌شناسند، بلکه مثل خود می‌دانند.

دید این شاهان ز عامه خوف جان　　　کاین گره کورند و شاهان بی‌نشان

حکم چون بر دست رندان اوفتاد　　　لاجرم ذو النون به زندان اوفتاد

رند منکری که با زیرکی باشد و نیز محیل و چاپلوس را گویند و اینجا مراد منکر و موذی اهل حق است به ترویج انکار خود.

یک سواره می‌رود شاه عظیم　　　در کف طفلان چنین در یتیم

مراد از شاه عظیم، ولی الله است و از طفلان، عامه که عقل معاد ندارند و در یتیم، همان شاه عظیم. یعنی در ظاهر ولی الله یک کس است، لیکن شاه عظیم است که حکم وی بر همه خلائق است و در یتیم که در دست طفلان افتاده، طفلان قدر او نمی‌دانند و بیت تالی در مدح این در یتیم است و دریا مستعار است برای ذات حق با جمیع اسما و صفات و قطره برای صورت او و همچنین آفتاب برای ذات مستجمعه و ذره برای صورت مستعار است.

چون قلم در دست غداری بود　　　لاجرم منصور بر داری بود

مراد از منصور حسین بن منصور است که به نام پدر مشتهر گشته و شاید مراد از غدار آن وزیر که بانی قتل حسین بن منصور بود، نه فتوی دهندگان به قتل او، که آنها در فتوی دادن مطیع حق و مأجورند.

چون سفیهان را بود کار و کیا　　　لازم آمد یقتلون الانبیا

حاصل آنکه سفیهان چون مالک حکم شدند، پس از سفاهت قتل انبیا کنند، چنانکه قال الله تعالی: «وَ يَقْتُلُونَ اَلْأَنْبِياءَ بِغَيْرِ حَقٍّ» (آل عمران: ۱۲)شاهد بر آن است.

انبیا را گفته قوم راه گم　　　از سفه انا تطیرنا بکم

یعنی گمراهان چون گرفتار نعمت شدند از اعمال خود نابینا از سفاهت و ضلالت خود نظیر

کردند و حال آنکه وجود ایشان موجب برکات بود. قال الله تعالی: «قالُوا إِنّا تَطَيَّرْنا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لَيَمَسَّنَّكُمْ مِنّا عَذابٌ أَلِيمٌ».(یس: ۱۸)؛ گفتند کافران رسولان را که به درستی که ما تطیر کردیم به شما که ما گرفتار نقمت شدیم. اگر باز نمی‌آیید از دعوت ما، البته سنگسار خواهیم کرد شما را و البته خواهد رسید شما را از مایان عذاب الیم. این همه از ضلالت و سفاهت آنها بود که دعوت به حق را شر دانستند و آنچه شر بود آن را خیر دانستند.

جهل ترسا بین امان انگیخته　　　ز آن خداوندی که گشت آویخته

یعنی جهل ترسایان ما ببین که غلبهٔ جهل بر ایشان مؤدی به حکمین متناقضین گشت که هر واحد از ایشان موجب شناعت گشت و فساد حیات آخر وی گردید، زیرا که ترسا را جهل عارض شد، که عیسی علیه السلام را اله و خدا گفتند و دعوی دارند که ما را از خدا امان است و می‌گویند که عیسی علیه السلام از دست یهود مصلوب شد، پس مغلوب یهود گشت و دعوی الوهیت او و مصلوب بودن از یهود هر دو متناقض‌اند و از جهل ایشان است که از چنین اله امان خواهند، که او مغلوب باشد و این هر دو حکم این‌ها باطل است، که نه عیسی علیه السلام اله بود و نه مصلوب یهود شده، بلکه او زنده است بر آسمان دوم و در آخر زمان نزول خواهد کرد و دین محمدی(ص) را اختیار خواهد کرد و اگر عیسی علیه السلام را عبد خاص الله تعالی می‌دانستند و او را از رسل مکرمین می‌دانستند و باز از وی امان خود می‌خواستند به جهت آنکه عبد خاص شفیع و ممد می‌تواند شد و محبت عبد خاص موجب امان است، چنانکه مؤمنان می‌دانند البته الله تعالی امان می‌داد، لیکن از جهل خود در ضلالت افراط و تفریط افتادند.

چون به قول اوست مصلوب جهود　　　پس مر او را امن کی تاند نمود

چون دل آن شاه زیشان خون بود　　　عصمت او انت فیهم چون بود

یا مراد از آن شاه عیسی علیه السلام است و یا مراد حق تعالی است و حاصل آنکه چون آن شاه بر ایشان پرغضب بود، چگونه بود بودن نبی در ایشان موجب عصمت از رسیدن عذاب و نقمت، بلکه نبی را از ایشان جدا کرده بر آنها عذاب کند، اگرچه بودن نبی در ایشان در حد ذات خود موجب عصمت است، چنانکه مفهوم می‌گردد از قول الله تعالی: «وَ ما كانَ اَللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ»(انفال: ۳۳)؛ و نیست الله تعالی عذاب‌کننده مر کافران را درحالی‌که ای محمد تو در این‌ها هستی و این آیه اگرچه در شأن آن سرور(ص) است، لیکن این حکم عام است مر همهٔ انبیا

را که تا بودن نبی در قوم، عذاب نمی‌شود بر آنها و چون غضب الهی و غضب خلیفهٔ وی که نبی است متوجه به قومی شود، الله تعالی نبی را امر کند که از آن قوم بیرون شود و عذاب بر آن قوم نازل شود، نه آنکه تا بودن نبی در آن قوم عذاب نازل شود، چنانکه از بعض شروح مفهوم می‌گردد.

زر خالص را و زرگر را خطر　　　باشد از قلاب خائن بیشتر

یعنی سفیهان که به انبیا ایذا می‌رسانند که انبیا خود زر خالص‌اند و زرگرند که زر آراسته می‌کنند و حاسدان ایشان سربه‌سر قلب و قلاب‌اند و خائن‌اند و زر را و زرگر را از قلاب خائن خطر است که او برای رواج قلب خود می‌خواهد که زر خالص و زرگر نباشد.

گرگ ظاهر گرد یوسف خود نگشت　　　این حسد در فعل از گرگان گذشت /٦١/

زخم کرد این گرگ وز عذر لبق　　　آمده کانا ذهبنا نستبق

لبق چرب زبان و اینجا مراد مکار که از چرب زبانی خود را معذور دارد و مصراع اخیر اشاره است به این آیه: «إِنّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنا يوسُفَ عِنْدَ مَتاعِنا فَأَكلَهُ اَلذِّئْبُ» (یوسف: ۱۷)؛ به‌درستی که ما به صحرا رفتیم درحالی‌که مسابقه می‌کردیم و گذاشتیم یوسف علیه السلام را نزد متاع خود. پس گرگ آمده خورد یوسف علیه السلام را.

زخم کرد این گرگ: لبق مرد زیرک و هشیار و چرب‌زبان و اینجا چرب‌زبانی مراد است. «إِنّا ذَهَبْنا» این آیه در جزو «و ما من دابة» در سورهٔ یوسف واقع شده: «وَ جاؤُا أَباهُمْ عِشاءً يبْكونَ قالُوا يا أَبانا إِنّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنا يوسُفَ عِنْدَ مَتاعِنا فَأَكلَهُ اَلذِّئْبُ».(یوسف ۱۷)؛ و آمدند نزدیک پدر خود شبانگاه به دروغ می‌گریستند گفتند ای پدر ما رفتیم به صحرا و پیشی گرفتیم بر یکدیگر در دویدن و تیر افکندن و بگذاشتیم یوسف را تنها نزدیک رخت و بارها، پس بخورد او را گرگی.

ز آنکه حشر حاسدان روز گزند　　　بی‌گمان بر صورت گرگان کنند

این بیت و بعض ابیات آینده دلالت دارند بر آنکه حشر آن گنهکاران ممسوخ شده خواهد بود و در بعض احادیث واقع است که بر امت محمدیه(ص) مسخ نیست و این آیه نیز دلالت بر آن دارد: «كما بَدَأَكمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹)؛ چنانکه ابتدا کرد الله تعالی در دنیا، عود خواهید کرد در ساعت و این آیه که: «بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَينا إِنّا كنّا فاعِلِينَ»(انبیا: ۱۰٤)؛ و چنانکه ابتدا کردیم اول پیدایش اعادت خواهیم کرد و آن پیدایش را وعده لازم کردیم بر خود وعده‌کردنی. به‌درستی که ما کنندگانیم آن را و امثال این آیه و شاید که شیخ ولی‌محمد برای این گفته که حشر

این‌ها در برزخ که عالم مثال است بر این وجه است. این می‌تواند شد که شیخ اکبر قدس سره فرموده‌اند که صور روافض مشهوده رجبیان صورت خوک است و می‌تواند که این مسخ در برزخ که ما بین دنیا و قیامت است، شود و شیخ عبد الرحمن جامی فرموده‌اند که بعد موت قبل قیامت روح در جسدی که موافق اعمال است، خواهد بود و اما در حشر قیامت کبری، پس مثل همین جسد خواهد بود. این هر دو وجه وجیه‌اند و اما بعض ابیات تالیه مناسب نمی‌افتد چون قول وی قدس سره که: «صورتی خوکی بود روز شمار». به ظاهر زان وجه هر دو منطبق نمی‌نماید که اطلاق روز شمار بر عالم مثال اصلا صحیح نیست و برزخ ما بین موت و قیامت صحیح می‌تواند شد. اما خلاف متعارف است و قوله قدس سره که: «گشت اندر حشر محسوس و پدید، نیز مناسب نمی‌افتد که محسوسیت جز در حشر قیامت نمی‌تواند شد و ظاهر آن است که مولوی مذهب آن بعض اختیار کردند که می‌گویند که حشر بعضی عصاة بر صورت حیوانات شود در آن روز که مقدار وی خمسین الف سنه است و چون مشابهت حق شوند بر صورت خود که صورت انسانی بود کردند، پس در جنت روند به مغفرت یا در نار بر صورت انسانی. پس حشر آنها بر صورت حیوانات هم شد و بر صورتی که ابتدا در دنیا مخلوق شده بودند نیز حشر شد و منافی حکم آیه نشد و احادیثی که دالّ‌اند بر عدم ممسوخیت امت محمدیه(ص) مخصوص به دار دنیا باشد.

پیشه‌ای آمد وجود آدمی　　　پرحذر شو زین وجود ار ز آن دمی

در بعض نسخ چنین یافته می‌شود و این صحیح نیست که قافیه درست نمی‌افتد و صحیح نسخهٔ دیگر است که: «پرحذر شو زین وجود ار ز آن دمی»

یعنی اگر از آن دم هستی که مشار است در قول الله تعالی: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»(حجر: ۲۹)؛ پس نفخ کردم در جسد آدم از روح خود و بر این نسخه قافیه بی‌شک صحیح است.

در وجود ما هزاران گرگ و خوک　　　صالح و ناصالح و خوب و خسوک

خشوک اگر به شین معجمه است معنی بدکار و حرامزاده و اگر به سین مهمله است به معنی خار است و مراد اینجا زبون است مقابل خوب و حاصل این بیت با ابیات تالیه آنکه در انسان حقائق هر حیوان خسیس و نفیس و هر صالح و طالح و هر صفت خوب و زبون موجود است که حقیقت او جامع است، لیکن حکم آن خوی راست که غالب است بر خویهای دیگر. اگر آن خوی غالب آن حسن است خویهای زشت را مهذب گرداند. پس در صالح جسد مثلا که جسد متوجه به شیء شد

علم به این وجه که این به ما حاصل شود و دیگر انفاق مال و جسد به این متوجه شود که توفیق به ما شود و در ولد صالح که همچنین ولد به ما شود و این حسد شرعا محمود است و همچنین غضب و کبر که برای اعلای کلمهٔ الله به آن متصف بود و همچنین اگر خوی زشت غالب شد، خوی نیک را غیر مهذب ساخت. پس آن ستیزه که غالب بر ستیزهای دیگر شود، حشر بر آن ستیزه شود.

سیرتی کآن در وجودت غالب است　　　هم بر آن تصویر حسرت واجب است

اسب سکسک می‌شود رهوار و رام　　　خرس بازی می‌کند بز هم سلام

سکسک به ضمتین اسب که راه نداند. فهم کردن مریدان که ذو النون دیوانه نیست و به قصد چنین کرده.

چونکه ذو النون سوی زندان رفت شاد　　　بند بر پا دست بر سر ز افتقاد

جزای این بیت تالی است و افتقاد گم کردن و اینجا مراد گم کردن عقل است، کذا فی الشروح و بر این تقدیر معنی آن باشد که بند بر پا بود و دست بر سر از جهت گم کردن عقل و می‌تواند که متعلق به مصراع اول باشد و حاصل آنکه به زندان رفت به حال مذکور به سبب گم کردن ایشان عقل خود را که این ولی الله را مجنون شمرده به زندان بردند و در قاموس مذکور است که افتقاد شیء، طلب آن بعد گم شدن او بر این تقدیر تعلق به مصراع اول ظاهر است و معنی به زندان رفت برای طلب کردن عقل رفته او را که بازآید یعنی پرنده‌ها به ظن خود غمخواری کردند.

فهم کردن مریدان که ذو النون دیوانه نیست و به قصد چنین کرده

دوستان در قصهٔ ذو النون شدند　　　سوی زندان و در آن رأیی زدند

یعنی دوستان در قصهٔ ذو النون و قضیهٔ زندان افتادند که این را سبب چیست و در آن رای می‌زدند و یا معنی آنکه دوستان در حال وقوع قصهٔ ذو النون رفتند به سوی زندان و در راه رای خود در قصهٔ ذو النون می‌زدند.

کاین مگر قاصد کند یا حکمتی است　　　کاو در این دین قبله است و آیتی است

یعنی او را جنون البته عارض نیست و اینکه خود را مجنون می‌نماید از رای خود در آن مصلحت دیده است تا از شر اهل دنیا و توجه ایشان به او بازماند و از ایشان ایمن گردد و یا زان حکمت الهیه است که به آن ملهم گشته. پس تردید درست شد.

که ببندم ای فتی وز ساز گاو　　　بر سر و پشتم بزن دین را مکاو

ساز گاو تسمهٔ چرمین که از آن گاو را می‌رانند و حاصل آنکه مرا ببندید و از گاو بزنید بر پشت من و سر من و در این کار کاوش مکنید و سبب آن مپرسید، که فهم آن نوع عسرت دارد و یا آنکه در سؤال و جواب در زدن دیر می‌افتد و قول او در بیت تالی که: «تا ز زخم لخت گاوی خوش شوم»

منافی آن نیست، چنانکه شیخ ولی‌محمد گمان برده که تسمه هم از لخت گاو است.

پس تفریع ما بعد صحیح می‌افتد و در بعض نسخ «شان گاو» واقع است و شان لخت را گویند و این نسخه مختار وی است و شاید که تصحیح از قبل اوست و در بیت تالی «کش» به فتح کاف فارسی به معنی خوش.

زنده شد کشته ز زخم دم گاو　　همچو مس از کیمیا شد زر ساو

بدانکه شخصی در زمان موسی علیه السلام، عموزادهٔ خود را در محلهٔ دیگر برده کشت برای آنکه مال او را در میراث بگیرد و در محله که این قتیل یافته شده و غلغله افتاد و قاتل متعین نمی‌شد، این قصه پیش موسی علیه السلام آمد. موسی علیه السلام گفتند که الله تعالی امر می‌کند که یک گاو را ذبح کنید بنی اسرائیل در امتثال این تعلل کردند و اراده امتثال نداشتند و از تعنت پرسیدند که این گاو مأموره، چیست و حال آنکه می‌دانستند که گاو مطلق مأمور به بود. هر گاوی که ذبح می‌کردند، کفایت می‌کرد. پس الله تعالی تشدید کرد که این گاو جوان است. بر این اکتفا نکردند. باز از تعنت سؤال کردند که لون آن گاو چیست؟ الله تعالی باز تشدید کرد و فرمود که گاو زرد و یکرنگ باید و زردی او شوخ بود و وجهی باشد که ناظران را خوش آید. باز از تعنت سؤال کردند که این گاو چگونه است و ما ان‌شاءالله تعالی هدایت یابیم. آن سرور علیه و آله و سلم فرمودند که اگر ان‌شاءالله نمی‌گفتند گاو بر آنها مشتبه می‌بود همیشه در شامت ترک امتثال امر الله تعلل می‌ماندند از هرکه استثناء در فهم ایشان امتثال آمد. الله تعالی گفت چنین گاو باید که نه از آن کراب زمین کرده شد و نه از آن سقی کشت زمین شده و سالم از عیبت باشد. پس آن گاو را تلاش کرده به قیمت گران خریده ذبح کردند. پس الله تعالی امر فرمود که جزء این گاو بر مقتول زنند. پس زدند، پس مقتول زنده شد و بیان کرد قاتل خود را و این قصه بی‌کم‌وزیاده در سورهٔ بقره مذکور است. پس مولوی قدس سره روح و قلب منغمس در لذات جسمانیه، بازمانده از شهود حق است مشبه به آن مقتول ساختند که انغماس در شهوات نفسانیه، موت اوست و حیات علمیه را به آن کشته و شیاطین را به قاتل مشبه کردند و تن را و نفس را به گاو و بازداشتن از لذات و حظوظ نفسانیه

به ذبح. پس به ذبح این گاو بدن و گاو نفس روح و قلب می‌شوند به حیات علمیه و اسرار و خفیات بر او منکشف کردند، بیان کنند و شیاطین را.

رجوع کردن به حکایت ذو النون با مریدان /۶۲/

دود گلخن کی رسد در آفتاب　　　چون شود عنقا شکسته از غراب

فحش آغازید و دشنام از گزاف　　　گفت او دیوانگانه زی وقاف

وقاف، موافقت در دوستی گویند و مراد اینجا این‌گونه گفت او بود موافق دیوانگی که کلام غیر منتظم است و در بعض نسخ زی وقاف واقع است و معنی آنکه حرف دیوانگانه می‌گفت.

نی نشان دوستی شد سرخوشی　　　در بلا و محنت و آفت‌کشی

دوست همچو زر بلا چون آتش است　　　زر خالص در دل آتش خوش است

دوست همچون زر: «البلاء للولاء کاللهب للذهب». یعنی بلا محک و معیار امتحان برای دوستی هست، چنانچه آتش برای طلا.

امتحان کردن خواجه لقمان را در زیرکی

نی که لقمان را که بنده پاک بود　　　روز و شب در بندگی چالاک بود

ز آنکه لقمان گرچه بنده‌زاده بود　　　بنده بود و از هوا آزاده بود

بدانکه در لقمان علیه السلام، اختلاف است که نبی بود یا ولی. بر تقدیر ثانی اگر بنده‌زاده باشد محتمل است، اما بر تقدیر اول بنده بودن بعید است، که شهادت و ولایت بنده را نیست و نبی را ولایت و قبول قول وی، ضروری است و در صحیح بخاری در قصهٔ هرقل، مذکور است که او گفت: «و کذلک الرسل یبعث من اشراف قومه» که همچنین است که رسل مبعوث می‌شوند از اشراف قوم خود و بودن لقمان علیه السلام، نبی راجح است و مؤید است آن را که شیخ اکبر قدس سره در فصوص الحکم فص حکمت لقمانیه آورده، چنانکه فصوص الحکم سایر انبیا. پس بر تقدیر صحت این قصه عبدیت او و عبدیت پدر او، از ظلم بوده باشد، چنانکه بر یوسف علیه السلام گذشت و این قصه قبل نبوت باشد بعد از آن شرافت و علوّ نسب او ظاهر شده باشد، پس مشرف نبوت شدند و حاصل این بیت آن است که لقمان علیه السلام اگرچه به ظاهر بنده‌زاده بود، لیکن او خواجه بود و نسبت عالی داشت و از ابتدای خلقت از هوا آزاد بود، چنانکه شأن انبیاست که ولی معصوم مخلوق‌اند و طرفه عین نگذشته که جاهل و غیر مشاهده حق بود.

گفت شاهی شیخ را اندر سخن　　　چیزی از بخشش ز من درخواست کن

شرح تمثیل به طریق حکایت

شاه آن دان کاو ز شاهی فارغ است　　　بر مه و خورشید نورش بازغ است

بازغ به رای مهمله است به معنی درخشنده و طلوع‌کننده. پس قافیه به تکلف صحیح است و اگر به زای معجمه باشد به همان معنی پس قافیه عین معجمه است فقط و مولوی از امثال آن باک نمی‌کنند و مثل آن در دفتر اول نیز گذشته.

مخزن اندازد که مخزن عار اوست　　　هستی اندازد که هستی را عدوست

یعنی او چنین مخزن دارد که مخزن مال و زر عار است و آن مخزن علم است و مستی چنین دارد که مستی مسکر و مستی زر و مال دشمن، مستی وی است که او مستی عشق و شهود حق دارد و در بعض نسخ واقع است: «هستی آن دارد که با هستی عدوست»

یعنی چنین هستی دارد که به این هستی موهوم عداوت دارد، که این هستی را فنا ساخته باقی بالله گشته.

مر بیابان را مغازه نام شد　　　نام و ننگی عقلشان را دام شد

یعنی کسانی که به محسوسات گرفتارند و در عالم ناسوت خوارند، ایشان را نصیب از شناخت حقیقت انسانی نیست مگر نامی و ننگی که در عالم رسمی رسم است داند و انسان همین صاحب نام و ننگ دانند و می‌توانند که اسب همت را از این عالم نابود به سوی عالم بود رانند و حقیقت آن عالم را دانند. مصراع اول این بیت برای تمثیل بازگونه است، چنانچه بیابان که جای هلاکت و اندوه است، مفازه نام شد که عبارت از رستگاری و فیروزی است علی هذا القیاس.

یک گره را خود معرف جامه است　　　در قبا گویند کاو از عامه است

شیخ افضل گفته در اصل جامه صوفیان بود مضاف الله حذف کردند و این بعید نیست و مصراع ثانی نیز قرینه بر آن تواند شد و شیخ افضل حاصل به دو وجه بیان کرده: یکی آنکه گروهی از مشایخ را لباس صوفیانه معرف گشته تا مردم ایشان را شناخته، بهره می‌یابند و اگر در قیامت از عوام گمان کرده‌اند و از فیض انسانی بهره نمی‌یابند، مخفی نیست که این بیت در بیابان بازگونگی جهان است و در این بازگونگی جهان معلوم نمی‌شود که مقرر کردن کاملان شعار خرقهٔ خود را برای شناخت تا مردمان شناخته فیض گیرند در این بازگونگی جهان چیست و وجه دیگر آنکه گفته

که مراد آن است که گروهی از مزوران همین لباس صوفیان را معرف خود ساخته، تا بیننده معتقد شود و گروهی دیگر را از عامه همین لباس صوفیان محض سالوس زهد به نظر می‌آید تا اگر بزرگی را در این لباس دریابند، منکر وی شوند و حمل بر سالوس کنند و بر هر تقدیر چون اعتماد بر لباس نیست، نور زهدشناسی باید و پوشیده نیست که بر این تقدیر اگرچه بازگونگی جهان مفهوم می‌شود، لیکن از گروه پوشیده لباس که اهل تزویرند مراد شد و در بیت تالی از گروه بیننده لباس مراد باشد و ذوق از این ابا دارد، لیکن اگر جامه را مطلق داشته شود، از گروه بیننده مراد باشد و حاصل آنکه گفته آید که یک گروه از بیننده را جامه معرف است، پس اگر جامه صوفیان بینند او را کامل دانند، اگرچه مزور باشد و اگر قبا بینند از عامه شمرند، اگرچه کامل باشد و شقّ اول مقدر است به قربت مقایسه شق ثانی مفهوم می‌شود و گروه دیگر از بینندگان جامه زهد را بر سالوس حمل کنند و چون معرف شدند در جامه اختلاف افتاد، پس نور باید که از آن دریافته شود و احسن می‌نماید و شیخ ولی‌محمد این بیت را تقریر نمود قریب به وجهی که گفته شد و تقریر بیت تالی به این وجه کرد، گروه دیگر زهد را معرف ساخته‌اند و هرکه را به زهد موصوف یابند او را کامل دانند، اگرچه مزور باشد. این نیز بازگونگی جهان است و بر این تقریر لفظ سالوس زائد می‌افتد و لایق آن بود که گروه دیگر سالوس زهد را معرف کمال ساخته، نه زهد واقعی که بینایی دید واقعی ندارد، همین آراستگی ظاهر دیده می‌شود و در این بازگونگی جهان ظاهر است و مصراع ثانی بر آن انطباق تام دارد.

یک گره را ظاهرا سالوس زهد   نور باید تا بود جاسوس زهد

.....

نور باید پاک از تقلید و عول   تا شناسد مرد را بی‌فعل و قول

عول به معنی جور و میل، شاید اینجا مراد جور از مشاهده به سوی استدلال باشد.

بندگان خاص علام الغیوب   در جهان جان جواسیس القلوب

قال رسول الله: «لکل شیء صقالة و صقالة القلوب ذکر الله»[1] هر چیز را صقالت از کدورت

۱. بیهقی احمد بن حسین، شعب الایمان: ج ۱ ص ۳۹۶: «أنّ لِکلِّ شَیءٍ سِقَالَةً، و أنّ سِقَالَةَ القُلُوبِ ذِکرُ اللهِ و مَا مِنْ شَیءٍ أَنْجَی مِنْ عَذَابِ اللهِ مِنْ ذِکرِ اللهِ».

است و صقالت قلب از کدورت، ذکر الله است و چون بنده صیقل القلب شد، پس هرچه در قلب دیگری است بر این قلب مصیقل تابان شود و بداند، پس او جاسوس قلب شد و شارحان این حدیث نقل می‌کنند: «احذروهم فانهم جواسیس القلوب» بترسید از ذکر آنکه آنها جاسوسهای قلب‌اند.

آنکه واقف گشت بر اسرار هو　　　سر مخلوقات چه بود پیش او

شاید از اسرار هو اعیان ثابته مراد باشد و حاصل آنکه کسی که علم از عین ثابت گرفت، سرّ مخلوقات بر وی پوشیده نخواهد ماند، مگر این‌قدر هست که اطلاع بر جمیع اعیان ثابته به تفصیل محال است در حق بشر، چنانکه گذشت در دفتر اول.

آنکه بر افلاک رفتارش بود　　　بر زمین رفتن چه دشوارش بود

اشاره به سوی معراج اولیاست که روح او بر مقامات علیا سیر می‌کند.

بود لقمان بنده شکل خواجه‌ای　　　بندگی بر ظاهرش دیباچه‌ای

دیباچه، عنوان. مقصود آنکه بر ظاهر او بندگی عنوان بود و در حقیقت او خواجهٔ وقت بود. /۶۳/

خواجگان این بندگیها کرده‌اند　　　تا گمان آید که ایشان برده‌اند

پس خواجگان اسرارشناس آن عالم نیز نگاهی از برای بعض مصالح خویش در کسوت بندگی نمایند و دربند بندگان خود مذلت و افکندگی نمایند.

خواجهٔ لقمان نیز از سرّ سلطنت لقمان آگاه گشته بود، اما چون مراد لقمان آن بود که سرّ او به ظهور نیاید، خواجه از برای رضاجویی لقمان تن به خواجگی در داده بود و لقمان را بندگی می‌فرمود و لقمان کسوت بندگی را روپوش پادشاهی خویش ساخته و سرّ خود از نیک و بد و خویش و بیگانه پنهان ساخته، عمری به سر می‌برد، زیرا که اظهار هستی و آیین خودپرستی مستی بار آرد و هرکه مست و بیخود گردد، چیزی از او بدزدند و او را خبر نباشد. چون خواهند که از تن آزرده‌پیکان تیر بیرون کشند، اولاً افیونش دهند و بی‌خبرش سازند و اگر خواهند که از زنده جان برند از رنج سکرات موتش در کشاکش اندازند، بعد از آنش از جان بپردازند. پس به هر فکری که دل خودخواهی سپرد، چیزی از تو پنهانی خواهند، بردباری دل خود مشغول چیزی ساز که از همه عزیزتر باشد و با وجود او از فقدان دیگری باک نبود و در تمیز امور، کم از بازرگانی مباش که چون در کشتی مشاهدهٔ تلاطم امواج کند و تلف اموالی متیقن شد، دست در رختی زند که از همه نفیس‌تر باشد. پس ای جان عزیز، «چونکه چیزی فوت خواهد شد در آب» الخ (از تحقیقات نثار احمد بریلوی).

پس از آن عالم بدین عالم چنان　　　تعبیتها هست برعکس این بدان

حاصل آنکه که از عالم علوی به عالم سفلی تعبیت و تربیت برعکس است که آنچه در آن عالم ظاهر است از اسرار و معارف در این عالم خفی است و پوشیده است و آنچه که شیخ ولی‌محمد اقرب گفته که میان آن عالم و این عالم تربیت بالعکس است که خالق به صورت بندهٔ مخلوق ظاهر شده، صحیح نیست، که از آن عالم اگر ذات حق مراد داشته، پس ظاهر است که اطلاق عالم بر حق صحیح نیست که عالم عبارت از ما سوی الله است و اگر از آن عالم ارواح و امثال آن مراد داشته، پس آن عالم نیز بنده است و خالr به صورت آن مخلوق بنده ظاهر است، پس عکس این عالم نشد.

چه عجب گر سر ز بد پنهان کنی　　　این عجب که سر ز خود پنهان کنی

سرّ خود از خود پنهان ساختن، بدین معنی است که کارهای خود را در نظر نیارد و اعتباری ندهد و توقع مجازات از خود دور کند.

خویش را تسلیم کن بردار مزد　　　و آنکه از خوبی ز خود چیزی بدزد

یعنی خویش را به حق مسلم کن و در وی فنا شو تا از خود بدون خودی خود چیزی بدرو و حاصل بکن و آن بقا بالله است که حیات ابدی است.

نقد ایمان را به طاعت گوش دار　　　تا ز روی حق نگردی شرمسار

شیخ افضل گفته یعنی نگاهدار و گوش داشتن به معنی نگاه داشتن در اشعار یافته شده، چنانکه در بیت خواجه حافظ است که: ای ملک العرض امانش بده　　　وز خطر چشم بدش گوش دار

انتهی، وجه وجیه است و آنچه محمد رضا گفته که یعنی در گوشه دار نمی‌تواند شد، مگر آنکه گوش مخفف گوشه باشد و این تکلف است ظاهر شدن فضل و هنر لقمان پیش امتحان‌کنندگان.

ظاهر شدن فضل و هنر لقمان پیش امتحان‌کنندگان

تا که لقمان دست سوی آن برد　　　قاصدا تا خواجه پس خوردش خورد

قاعدهٔ خواجهٔ لقمان آن بود که هیچ لقمه بی‌لقمان تناول نکردی و از روی کمال اعتقاد جز سور او نخوردی. روزی پیش خواجه خربوزه آوردند، لقمان را طلب کرد و خربزه به دست خود می‌برید و به لقمان می‌داد. لقمان به رغبت تمام می‌خورد، خواجه چون مشاهدهٔ رغبت لقمان کرد، خود

نمی‌خورد و بدو می‌داد. بالآخر یک قاشق باقی ماند، گفت این را من خورم که به غایت شیرین خواهد بود، که فرزند لقمان به رغبت تناول کرد (قبلهٔ عالم سید حسین رحمه الله).

سور او خوردی و شور انگیختی　　　هر طعامی که نخوردی ریختی

یعنی پس خورده او خوردی و جشن کردی و خوش شدی و یا از برکت پس خورد و شور عشق انگیختی.

ور بخوردی بیدل و بی‌اشتها　　　این بود پیوستگی بی‌منتها

ور بخوردی: یعنی اگر خواجه طعامی را که لقمان نمی‌خورد، خوردی، بی‌رغبت خوردی.

همچنین می‌باشد دوستی کامل بی‌نهایت که هرچه بی‌رفاقت دوست خورده شود، بی‌رغبت خورده شود.

گفت خواجه با غلامی کای فلان　　　زود رو فرزند لقمان را بخوان

زود رو فرزند لقمان را بخوان: اضافته الصفة الی الموصوف.

چون برید و داد او را یک برین　　　همچو شکر خوردش و چون انگبین

برین به ضم اول نام خربزه و غیره.

ماند شمسی گفت این را من خورم　　　گرچه شیرین خربزه‌ست این بنگرم

گرچه با کاف مضموم فارسی و جیم فارسی سوشه خربزه و هندوانه باشد.

او چنان خوش می‌خورد کز ذوق او　　　طبعها شد مشتهی و لقمه‌جو

.....

ساعتی بی‌خود شد از تلخی آن　　　بعد از آن گفتش که ای جان جهان

این چه صبر است این صبوری از چه روست　　　جان تو گویی پیش تو جانت عدوست/٦٤/

از محبت دار تختی می‌شود　　　وز محبت بار بختی می‌شود

یعنی از محبت بار که محبوب بر رو می‌نهد، بخت و طالع او می‌شود و توجه به آنکه بخت بالضمّ باء باشد، به معنی آنکه از محبت بار بخت بردارند و یار می‌شود.

شیخ افضل گفته اگرچه محتمل عبارت است لیکن قافیه بخت می‌خواهد که بخت به معنی طالع باشد.

این محبت هم نتیجهٔ دانش است　　　کی گزافه بر چنین تختی نشست

یعنی محبت از دانش حق پیدا می‌گردد، هرکه را دانش کامل است او را عشق کامل است، این کی تواند شد که بی‌شهود بر تخت عشق که تخت سلطنت است، تواند نشست و مراد از دانش آن

است که حق را وجود بحت و موجود بنفسه داند و عالم را مظاهر این وجود داند و حسنی که مظاهر راست، حسن حق ظاهر داند.

دانش ناقص کجا این عشق زاد　　　عشق زاید ناقص اما بر جماد

مراد از جماد ما سوی الله است که او حیات ندارد و حیات نیست مگر حق ظاهر را و حاصل آنکه دانش ناقص المعرفت این عشق نمی‌تواند پیدا کرد و او عشق بر غیر حق می‌کند که مظاهر را غیر حقیقی در وجود می‌داند به جهل مرکب خود. پس دانش او جهل مرکب است و از این معنی ابیات تالیه ابا دارند، زیرا که در ابیات تالیه ناقص را ملعون می‌فرمایند و این ناقص که مظاهر را غیر حق می‌بیند، از ایمان خارج نیست تا ملعون باشد و حق آن است که صحیح مراد از جمادیت باشد، یعنی دانش ناقص که جهل مرکب است، عشق بر حق نمی‌زاید و عشق او نیست مگر بر بت که در او الوهیت خیال کرده است و بر این تقدیر حاصل بیت تالی آنکه در جماد چون الوهیت به خیال آورد و آواز محبوب شنید و بر او عاشق شد، لیکن حقیقت حال را نشناخت که این الوهیت مر ظاهر راست، نه آن بت را و همین است حاصل بیت تالی که او فرق نمی‌تواند کرد میان اله حقیقی و میان مظهر. پس مظهر را اله حقیقی دانست برای اینکه مقرب الله بالله به این می‌داند از جهل مرکب خود و بر معتبر کردن این بیت معنی بیتین تالیین واضح است به مقابله.

چون‌که ملعون خواند ناقص را رسول　　　هست در تأویل نقصان عقول

شراح حدیث نقل می‌کنند که: «الناقص ملعون». ناقص ملعون است و مولوی می‌گویند که مراد ناقص العقل که عقل معاد و دانش حق ندارد و از این نقصان عقل در شرک جلی و تکذیب رسول می‌افتد.

ز آنکه ناقص تن بود مرحوم رحم　　　نیست بر مرحوم لایق لعن و زحم

رحم به زای معجمه و حای مهمله به معنی رحمت. پس قافیه درست است.

نقص عقلت آنکه بد رنجوری است　　　موجب لعنت سزای دوری است

حاصل آنکه نقص عقل آن است که بد رنجوری است و موجب لعنت و سزاوار دوری است و این نقصان عقل آن است که به شرک می‌کشد و به تکذیب رسول و این بیت شاهد عدل است بر آنکه صواب تقریر ثانی است.

بهر نقصان بدن آمد فرج　　　در نبی لیس علی الاعمی حرج

فرج: گشادگی و نبی به بای فارسی مصحف را گویند و آنچه که شارح گفته که نبأ به فتح نون و کسر بای موحده نبأ به معنی خبر و مراد قرآن است فاسد است، که نبأ به معنی خبر مهموز لام است. پس همزه چگونه محال نبأ شود و اگر در آخر الف باشد، پس آن الف مبدل از همزه است. محال نبأ نمی‌تواند شد و با وجود آنکه مر ابدال را وجهی نیست و در این بیت اشاره است به این آیهٔ کریمه: «لَّيسَ عَلَى ٱلْأَعْمى حَرَجٌ وَ لا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ» (فتح: ۱۷)؛ نیست بر اعمی حرج و نه بر لنگ حرج و نه بر مریض حرج.

برق آفل باشد و بس بی‌وفا — آفل از باقی نداند بی‌صفا

این بیت مربوط است به قول وی قدس سره که: «لاجرم خورشید داند برق را»و مراد از برق همان جماد است که در وی الوهیت مخیل شده با الوهیت مخیله مراد باشد. بدانکه صورت معبود چون بت و عجل بنی اسرائیل از عزت الهیه او را بقا نیست، لهذا بر موسی علیه السلام غیرت غالب شد، آن صورت را محو ساخت که گوساله را سوخته رماد ساخته در دریا انداخت. پس الوهیت مخیلهٔ عابدان صورت نیز کم شد. پس این عبادت عباد را وفا نیست. لهذا معبودات کافران در روز حشر از آنها تبری خواهند کرد. پس لازم است که اله حق مطلق عبادت کرده شود، که او باقی است دائما و او را زوال نیست و ظاهر است در هر مظهر و متجلی است به هر تجلی. این است مقصود از این بیت و حاصل بیت ثانی آنکه برق که عبارت از جماد است می‌خندد بر کسی که بر الوهیت مخیله در جماد دل نهاده و عبادت آن جماد کرد و از حقیقت امر غافل است که این الوهیت مر حق ظاهر راست، نه این مظهر را که معبود ساخته است، لهذا در روز قیامت چون کافران شفاعت از اله خود خواهند خواست، اله ایشان تکذیب خواهند کرد و خواهند گفت که عبادت ما نکردید و یا مراد آن باشد که می‌خندند بر کسی که الوهیت ظاهره از این مظهر دل داده و مقید این مظهر گشته در عبادت. پس اشاره است به منع عبادت جمادیت آنکه این عبادت ظاهر در این مظاهر است که شرع از چنین عبادت نهی فرمود، اگرچه شرک نباشد، زیرا که در حقیقت آن مظهر قبلهٔ عبادت شد، نه معبود و قبله ساختن بی‌حکم شرع جائز نیست، لهذا اگر کعبه را عبادت کند به نیت عبادت ظاهر در این مظهر نه عبادت این مظهر جائز است، بلکه ضروری است، لیکن به شرط آنکه مقید به ظهور در این مظهر نداند.

برق خندد بر که می‌خندد بگو — بر کسی که دل نهد بر نور او

نورهای برق ببریده پی است　　　آن چو لا شرقی و لا غربی کی است؟

یعنی الوهیت مخیله در جمادات ببریده پی است، مرکب عروج نمی‌تواند شد، بلکه به اسفل السافلین خواهد انداخت و مثل الوهیت اله حق مطلق که تقیید به جهتی ندارد، نیست و تفسیر این آیه: «اَللّٰهُ نُورُ اَلسَّماواتِ» (نور: ۳۵) الی آخر سابق در این دفتر گذشت.

برق خود را یخطف الابصار دان　　　نور باقی را همه ابصار دان

قال الله تعالی: «یکادُ اَلْبَرْقُ یخْطَفُ أَبْصارَهُمْ»(بقره: ۲۰)؛ قریب است که برق می‌رباید ابصار آنها را و مولوی به لسان اشاره از این گرفتند که نور برق الوهیت مخیله در جمادات است می‌رباید ابصار قلب را و اعمی می‌سازد قلب را و نور باقی که حق مطلق است، ابصار می‌گردد که به آن ذات حق مشهود می‌شود.

بر کف دریا فرس را راندن　　　نامه را در نور برقی خواندن

این تمثیل مرکب است مر کسی را که از عبادات مظهر خواهد عروج به حق و بی‌عقلی او به حال کسی که بر کف دریا اسب راند و یا نامه خواند در برق که از حرص باطل این قصد می‌کند و عقل او سزاوار است به آنکه خنده زده شود بر او.

هم در این نحسی بگردان این نظر　　　در کسی که نحس کردت درنگر

چون در این بیت سابق ارشاد فرمود عقلی که تابع نفس و گرفتار خطرهای نفس و لذات نفسانیه شد، او حکم نفس دارد. الحال ارشاد می‌فرمایند طریق خلاصی از این نحوست و حاصل آنکه در این نحوست نظر باید کرد که از کجا آمد در کسی باید نگرست که خالق این نحوست است و آن ذات حق است، چون نظر او بر خالق شد و این جزر و مد را از او دانست، پس او از نحوست سوی سعادت راه یافت و شیطان از او مأیوس شد و در این اشاره است به آنکه مقرر است که چون بر سالک در وقت اشتغال به ذکر حق خطر است، این ملاحظه دارد که این خطرات از حق است، بلکه این ملاحظه دارد که این خطرات عین حق است.

ز آن همی‌گرداندت حالی به حال　　　ضد به ضد پیداکنان در انتقال

مراد از میمنه، اشتغال به حق به اعمال مرضیه از ذکر و جزو آن و از مشئمه، اشتغال به لذات جسمانیه و همچنین از ذات الیمین و ذات الشمال و حاصل آنکه الله تعالی برای این احوال متوالی می‌سازد از نحوست و سعادت تا که شناخته شود، قدر اشتغال به حق و خوف از ارتکاب به لذات نفسانیه.

تا دو پر باشی که مرغ یک‌پره عاجز آمد از پریدن یک سره

یعنی خوف و رجا هر دو باشد که ایمان میان خوف و رجاست و این خوف و رجا دو پراند که به این هر دو پر عروج سوی حق می‌توان کرد و اگر فقط خوف باشد، پس می‌کشد به سوی یأس از رحمت حق و ایمان در خلل افتد که: «لا ییأَسُ مِنْ رَوْحِ اَللّٰهِ إِلاَّ اَلْقَوْمُ اَلْکافِرُونَ» (یوسف: ۸۷) و اگر فقط رجا باشد، پس می‌کشد به سوی امن از مکر الهی. این مخلّ ایمان است، که: «فَلا یأْمَنُ مَکرَ اَللّٰهِ إِلاَّ اَلْقَوْمُ اَلْخاسِرُونَ» (اعراف: ۹۹) و چون ایمان ناقص باشد به اسفل السافلین افتد و توجه به آنکه مراد از میمنت و مشائمت قبض و بسط است و مقصود آنکه هر دو باید تا لذت بسط و خوف قبض هر دو حاصل شود و حاصل بیت اخیر آنکه حالت قبض و بسط هر دو کمال سالک رااند، پس اگر یکی از این دو نباشد مثل مرغ یک پر شود عاجز از پریدن و اگر قبض نباشد، پس از مشاهده در تجلیات قبض محروم ماند، اگرچه می‌تواند شد لیکن چون قبض موجب کمال او شد بر این تقریر، پس در آن خوف چیست و چه باعث است بر خوف و اطلاق لذت در یک جا و اطلاق خوف در جای دیگر با وجود بودن هر دو مکمل و موجب مشاهده بعید محض است و مع‌هذا این در معرض بیان نحوست و سعادت بود، پس می‌باید که قبض نحس باشد و بسط سعادت و این منافی حاصل بیت اخیر می‌افتد و توجه بیت اخیر بر تقدیر اراده از مشائمت و میسرهٔ لذات نفسانی و لذات روحانی به اینکه اشتمال به این هر دو موجب کمال معرفت است که معرفت تشبیهی مربوط از جسم است و حصول معرفت تنزیهی به روح. پس اگر از شهوت نفسانیه بالکل دست بردارد از معرفت تشبیهی، محروم است، اگرچه از تقریر اول بهتر است، اما اشتغال به شهوات نفسانی آن زمان معرفت تشبیهی بخشد که چون نفس مهذب شود و اطلاق مشائمت بر این لذات بعید می‌نماید و قبل تهذیب نفس پس اشتغال به لذات نفسانی اصلا معرفت نمی‌بخشد، اگرچه تشبیهی باشد.

یا رها کن تا نیایم در کلام یا بده دستور تا گویم تمام

این خطاب به جناب حق است و ظاهر آن است که مولوی در بیان اسرار تابع امر حق‌اند، چون بعض اسرار در این مقام بیان کردند، لیکن تفصیل تامّ نفرمودند و شاید که اسرار دیگر هم می‌خواستند بیان آن، لیکن بیان نکردند، پس مناجات به حق می‌کنند که یا مرا خلاص ده از تکلیف بیان تا ساکت مانم و یا مرا رضا ده، تا اسرار تمام بیان نمایم و به هیچ وجه اجمال را راه ندهم و

اگرنه این خواهی و نه آن، بلکه بیان بر سبیل اجمال خواهی و بیان بعض و ترک بعض، فرمان تو راست، من تابع امرم و کس مقصود تو را نمی‌داند، تو واگو و شیخ ولی‌محمد خطاب حسام الدین خیال کرده اگر اسرار فهمیده باشی سکوت کنم، وگرنه تفصیل آن کنم و اگر چیزی نمی‌خواهی مرا به حال خود گذاری فرمان تو راست، من تابع رضای توام.

دور ماند از جرّ جرّار کلام　　　باز باید گشت و کرد آن را تمام

جرّ کشیدن و جرّار کشنده و مقصود آنکه از جرّ و جرّار کلام که فی‌مابین واقع شد دور ماند.

باغبان ملک با اقبال و بخت　　　چون درختی را نداند از درخت

ظاهر آن است که این تمثیل است مر داشتن خالق سیئ الاستعداد را و حسن الاستعداد را و تمیز کردن میان هر دو قبل وجود خارجی و داشتن هر یک را به مرتبهٔ وی در وجود خارجی به دانستن نشانندهٔ درختان هر درخت را و امتیاز کردن که این درخت صالح رواست و بار وی تلخ است آن درخت مقبول و بار وی شیرین و هر درخت را به مرتبهٔ وی نهد و این از قبیل تمثیل مرکب است، چنانکه در استعارهٔ تمثیلیه می‌باشد.

تتمهٔ قصهٔ حاسدان بر غلام سلطان و حقیقت آن /۶۵/

شیخ کاو ینظر بنور الله شد　　　از نهایت وز نخست آگاه شد

یعنی شیخ چونکه خلیفهٔ حق است و عالم به علم الهی است، از نخست تا انتهای حال می‌دانند، لیکن حال بعض اعیان نه جمع اعیان که علم جمیع اعیان در حق بشر محال است و همچنین علم تفصیل احوال الی الابد نیز محال است و شاید قول وی قدس سره از نهایت در نخست اشاره به آن است و حاصل آنکه ما بین نهایت که قیامت است و نخست که ابتدا ابتدای خلقت اوست می‌داند، نه آنکه احوال متوالیه تا ابد که غیر متناهی است می‌داند مگر اجمالا.

چشم آخربین ببست از بهر حق　　　چشم آخربین گشاد اندر سبق

.....

آن حسودان بد درختان بوده‌اند　　　تلخ گوهر شور بختان بوده‌اند

مراد از آن حسودان، چشم شاه است.

شاه از اسرارشان واقف شده　　　همچو بو بکر ربابی تن زده

بو بکر ربابی مردی از دوستان حق بود مجذوب الحال و مستور الاحوال که هفت سال خاموش

بود و با کس سخن نکرد.

در تماشای دل بدگوهران   می‌زدی خنبک بر آن کوزه‌گران

خنبک دست بر دست زدن به وجهی که از او آواز برآید و کوزه‌گران کنایه از مکار است و دو بیتین تالیین فقاع به ضم فا و ثانی قاف شیشه و کوزه و حباب.

مکر می‌سازند قوم حیله‌مند   تا که شه را در فقاعی افکنند

.....

نحس شاگردی که با اوستاد خویش   همسری آغازد و آید به پیش

از اینجا مقولهٔ مولوی است و مراد از اوستاد شیخ کامل است و ارشاد به آنکه مسترشد را باید که پیش مرشد مثل خاک باشد و می‌تواند که مراد اوستاد ذات مبارک آن سرور(ص) باشد، چنانکه بیت تالی دلالت بر آن دارد که اوستاد تمام جهان نیست مگر ذات آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم. پس این کلام بیان شناخت حال منافقان و بعض فلاسفهٔ اسلامیه است.

پرده می‌خندد بر او با صد رهان   هر دهانی گشته اشکافی بر آن

.....

خود مرا استا مگیر آهن گسل   همچو خود شاگرد گیرد کور دل

آهن گسل کنایه از قول است و صفت اوستاد است.

نه از منت یاری است در جان و روان   بی‌منت آبی نمی‌گیرد روان

استفهام انکاری است و این بیت انطباق تامّ دارد و بر بودن مراد ذات پاک آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم که منت وی(ص) بر همه عالم. و هیچ چیز در عالم پیدا نمی‌شود و هیچ جنس در عالم نمی‌رسد بی‌امداد او صلی الله علیه و آله و سلم و اگر مراد از اوستاد، مرشد کامل شد، پس حاصل بیت آن است که هرچه بر قلب و جان تو وارد می‌شود از من است و بی‌من باب علم در قلب تو روان نمی‌تواند شد. پس این همه احسان من است.

گوئیش پنهان زنم آتش‌زنه   نی به قلب از قلب باشد روزنه

آتش‌زنه کنایه از همسری است. یعنی گویی در دل پنهان که همسری کنم و نمی‌دانی که از قلب اوستاد به قلب تو راه است، او می‌شنود به سمع دل آنچه پنهان در قلب تویی و یا آنکه آتش‌زنه کنایه از محبت باشد و حاصل آنکه با اوستاد می‌گویی که پنهان در دل محبت است و این نمی‌دانی

که او حال قلب می‌داند.

او نمی‌خندد ز ذوق مالشت   او همی‌خندد بر این اسکالشت

مالش یا به معنی خود است و یا مستعار برای تعظیم ظاهری که تعظیم ظاهری بی‌مواطات قلب به منزلهٔ مالش است و اسکالش اول سین مهمله به معنی حیله و مکر است و اصل سکالش بود گاهی همزه زیاده کرده شود و حاصل آنکه او نمی‌خندد برای ذوق مالش تو تا آزمایش صفای دل حاصل شود یا آنکه از تعظیم ظاهری تو به ذوق آمده خنده نمی‌کند، بلکه بر حیله و مکر تو خنده می‌کند.

اسکالش به همزهٔ مکسوره و سین مهمله و کاف فارسی در اصل سکالش است که همزه به جهت ضرورت زیاده نموده‌اند، چنانچه در سپید، اسپید می‌گویند و سگال سگالش به معنی حیله و اندیشه است، اگر به شین معجمه بخوانند به آنکه مناسب نمی‌افتد در شین دوم اشکال می‌شود.

پس خداعی را خداعی شد جزا   کاسه زن کوزه بخور اینک سزا

یعنی جزای مثل او شد این خنده به ظاهر خوشنودی و به باطن سخط است که به سفل می‌رساند بلکه فوق اوست چنانکه در مصراع ثانی مثال آن می‌فرمایند که جزای زدن کاسه، زدن کوزه است.

چون دل او در رضا آرد عمل   آفتابی دان که آید در حمل

صد هزاران بلبل و قمری نوا   افکند اندر جهان بینوا

.....

چونکه برگ روح خود زرد و سیاه   می‌نبینی چون ندانی خشم شاه

.....

آفتاب شاه در برج عتاب   می‌کند روها سیه همچون کتاب

آفتاب شاه کنایه از ذات حق است یا از باطن آن اوستاد و حاصل آنکه چون عتاب حق به کسی متوجه شد و یا عتاب باطن انسان کامل متوجه شود، سیه‌رو می‌گرداند و اسود الوجوه کنایه است از افتادن در گمراهی.

آن عطارد را ورقها جان ماست   آن سپیدی دان سیه میزان ماست

عطارد آن آفتاب که نویسندهٔ اعمال است اوراق او جان ماست که سپید سازد و سیاه که این میزان ماست در سعادت و شقاوت و باز می‌شود دیگر سرخ و زرد می‌نویسد، پس از سواد خلاص نماید

و این کنایه است از مراتب سعادت که منحط از سعادت کامله است که سفیدی کنایه از آن بود.

رحمت صد تو بر آن بلقیس باد　　　که خدایش عقل صد مرده بداد

قصهٔ تعظیم پیغام سلیمان(ع) در دل بلقیس از صورت هدهد

ربط این قصه به ماقبلش به این وجه است که بلقیس تعظیم سلیمان علیه السلام و بر حقارت جسم هدهد نظر نکرد و از تعظیم مرسل او را معظم داشت. مسترشد را چنین باید تعظیم اوستاد.

خواند او آن نکته‌های با شمول　　　وز حقارت ننگرید اندر رسول

شمول وزیدن باد شمال و خنک شدن چیزی از ازدواج باد شمال و از اینجا شراب خنک را شمول به فتح شین گویند و حاصل آنکه نکته‌های خنک بودند که دل را خنکی بخشیدند و یا گویا آن نکته‌های مزدوج به شراب بودند که دل را مست کردند.

چشم هدهد دید و جان عنقاش دید　　　حس چو کفی دید و دل دریاش دید

عقل با حس زین طلسمات دو رنگ　　　چون محمد با ابو جهلان به جنگ

مراد از عقل، عقل کلی است، یعنی طلسم موجودات دو رنگ افتاده است، یکی رنگ کثرت و غیریت که از راه تعینات است، دوم رنگ وحدت که از حیثیت ذات است و مدرک اول حس است و دریابندهٔ دوم عقل کلی (ولی محمد رحمه الله)./٦٦/

دیدهٔ حس را خدا اعماش خواند　　　بت‌پرستیش خواند ضد ماش خواند

الله تعالی فرمود: «وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها» (اعراف: ۱۷۹) برای کافران چشمهااند که نمی‌بینند به آن یعنی نمی‌بینند آیات حق را و حقیقت امر را و چون قوم را ندید، پس بت‌پرست شد و ضد مؤمنان شد، چنانکه در بیت تالی می‌فرمایند که حس کف را متعینات‌اند و از حق منکر گشت و ندانست حق را و عاقبت امور ندید، تا گرفتار لذات نفسانیه نشدی.

السماء انشقت آخر از چه بود　　　از یکی چشمی که ناگه برگشود

این انشقاق سما اگرچه در قیامت خواهد بود، لیکن این انشقاق را عارف همین وقت می‌بیند که این سماوات شکافته او کار می‌کند، شاید همین مراد مولوی است قدس سره و یا اشاره به معراج باشد، چنانکه قول او: «خاک بین کز عرش بگذشت از شتاب»مؤید است آن را.

حاکم است و یفعل الله ما یشاء　　　او ز عین درد انگیزد دوا

می‌کند هرچه می‌خواهد.

آدم خاکی برو تو بر سما ای بلیس آتشی رو تا ثری

مراد از سما علوّ است. زمخشری گفته: «السماء ما علاک» و حاصل آنکه آدم خاکی را به مرتبهٔ علیا رسانید و مقرب خود گردانید و ابلیس آتشی را به اسفل السافلین انداخت.

چار طبع و علت اولی نیم در تصرف دائما من باقیم

این رد است بر قول مشهور فلاسفه را که گویند که عناصر چهار طبع دارند که آن صور نوعیه آنهاست و آن طبایع علل خواص مختصه آنهاست و آنها مقتضی آثارند به شرط عدم عائق و عوق عائق آن را از تأثیر باز می‌دارد، چنانکه گویند که طبیعت ماء و ارض مقتضی کرویت او بود، لیکن از عوق عائق اقتضایش باطل گردید و نیز می‌گویند که الله تعالی علت معلول اول است و باقی معلولات به واسطهٔ معلول اول‌اند. پس الله تعالی علت اولی است که سلسلهٔ علت به او منتهی می‌گردد و اما قول به آنکه علت اولی عقل اول است نزد فلاسفه چنانکه شیخ ولی‌محمد و غیر وی گفته، پس در کلام آنها یافته نشده است و نه صحیح است بر قواعد آنها و آنچه که گفته شد در قول بو علی ابن سینا مصرح است و حاصل مقال مولوی این است، از جانب الله تعالی حکایت می‌کند که من مثل چار طبع نیم‌تا تأثیر من و جعل من از عوق عائق باطل گردد و نه علم اولی هستم تا در ایجاد اشیا محتاج به واسطه باشم و یا جاعل واسطه مخلوق من باشد، بلکه جاعل همه اشیا هستم به قدرت کامله و افاضه می‌کنم از یک کلمهٔ «کن» همهٔ اشیا را و من در تصرف خود که افاضهٔ وجود است، باقی ام به نهج واحد که شأنی مرا مشغول از شأن آخر نمی‌کند و در قول مولوی قدس سره: «در تصرف دائما من باقیم»اشاره به تجدد امثال است، یعنی در هر آن افنا کنم و ایجاد کنم. مراد از تصرف ایجاد به این نهج است و نیز کار من بی‌علت مستقیم است، نه چنانکه فلاسفه می‌گویند که علت غائیه مر فعل را باید که فاعل را مضطر سازد به سوی ایجاد و اگر علت غائی نباشد، فاعلیت فاعل بوجود نیاید، پس فاعل در فاعلیت تامّ است مگر به علت غائیه که در فاعل فاعلیت پیدا می‌کند و این‌چنین نیست بلکه کار من همه بی‌علت است به قدرت کامله، لیکن مستقیم است که عبث نیست، بل فوائد کثیره را مشتمل است و نیست تقدیر من فعلی را به سبب علت که از آن تقدیر من واجب گردد بر من ای سقیم العقل بدان لیکن عادت من جاری است به افاضه به نحو خاص و عادت خود را مبدل می‌کنم و فعلی خارق عادت می‌کنم برای حکمت و از قول مولوی قدس سره بحر را گویم بیان امثله خرق عادت است تا آخر ابیات.

گویم ای خورشید مقرون شو به ماه　　　هر دو را سازم چو دو ابر سیاه

یعنی این اقتران آفتاب به ماه و بر آفتاب کسوف افتد و یا مراد محاق باشد. این هم به قدرت حق است و به قول من که گویم به این نهج شوند، چنانکه فلاسفه گویند که حرکات مختلفه در افلاک شمس و قمر را لازم است و سکون بر افلاک محال است و اقترانات و امثال آن از لوازم حرکات خاصه وی است و این کل از هفوات فلاسفه است، بلکه حرکات کواکب از قدرت حق است و اگر گوید حق که ساکن شو، ساکن شود و اگر گوید حرکت به نهجی کن که گاهی اقتران نشود، به همان نهج شود و مقصود از مصراع ثانی آن است که دیگر آن است که بر شمس کسوف می‌کنم و بر قمر خسوف نیز نه آنکه وقت مقرون شدن هر دو سیاه شوند که در وقت اقتران خسوف بر قمر واقع نمی‌شود و یا مراد آن است که قمر را به محاق گردانیدن سیاه می‌کنم و شمس را به کسوف در وقت اجتماع و یا آنکه مراد در هر دو مصراع بیان حال آن قیامت است که هر دو را در قیامت مجتمع می‌کنم و سیاه می‌کنم، چنانکه الله تعالی می‌فرماید که: «وَ خَسَفَ ٱلْقَمَرُ وَ جُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَ ٱلْقَمَرُ»(قیامت: ۸-۹)؛ مخسوف شود قمر و مجتمع گردانیده شود شمس و قمر. «إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ»(تکویر: ۱)؛ و وقتی که شمس سیاه و بی‌نور کرده شود. پس از این هر دو آیه معلوم شد که هر دو با اجتماع سیاه شوند و احتمال دارد که در مصراع اول اقتران در این اوقات مراد باشد و در مصراع ثانی کسوف و خسوف یوم قیامت مراد باشد.

آفتاب و مه چو دو گاو سیاه　　　یوغ بر گردن ببنددشان اله

یوغ قلبه را گویند که آن را بر گردن گاوان سر بسته کراب زمین به آن می‌کنند و حاصل آنکه آفتاب را و ماه را بگرداند، چنانکه گاوان را می‌گردانند قلبه بر وی نهاده.

انکار کردن فلسفی در آیهٔ «إِنْ أَصْبَحَ ماؤُكُمْ غَوْراً»

اگر شود آب شما غائر در پستی در زمین، پس کیست که آرد شما را به ماء برآینده از چشمه، یعنی نیست کسی که آب از ذات معین از محض رحمت الله تعالی بر زمین است به وجهی که هرکدام می‌تواند گرفت.

فلسفی و منطقی مستهان　　　می‌گذشت از سوی مکتب آن زمان

در بعضی تفاسیر مذکور است که اوست محمد ابن زکریا رازی که از ثقات طبیبان است.

زشتی اعمال و شومی جحود　　　راه توبه بر دل او بسته بود

ارشادی است به آنکه از ارتکاب معاصی، دل قسی و سیاه می‌شود و امر خلاف واقع به نظر می‌آید و سیئات خود را حسنات می‌بینند، پس راه توبه بر وی مسدود می‌شود که از چه چیز توبه کند و در امثال این‌ها واقع است: «فَأُوْلَئِک یبَدِّلُ اَللّهُ سَیئاتِهِمْ حَسَناتٍ»(فرقان: ۷۰)؛ آنها آن کسانند که می‌بینانند آنها را سیئات آنها را که حسنه‌اند و این همه از غلبهٔ شومی اعمال است، از این جنس فلاسفه‌اند که آنچه از انظار باطلهٔ ایشان حاصل است نتایج حق می‌دانند و اتباع انظار را کمال می‌دانند و رأس خود به کلام الهی و احادیث رسول صلی الله علیه و آله و سلم برندارند و می‌دانند خود را در حاصل و حال آنکه هستند در فایت.

از نیاز و اعتقاد آن خلیل   گشت ممکن امر صعب مستحیل

یعنی آنچه نزد عقل فکری مستحیل می‌نمود از نیاز خلیل علیه السلام ممکن واقع گشت و آن شدن نار بر وی برد و سلام یک فلسفی انکار آن می‌کرد، پس ولیی از اولیاء این لفظ شیخ اکبر است و بطن این فقیر می‌رسد که آن ولی نفس نفیس شیخ است قدس سره گفت این نار که در آن گلخن است همان نار است که طبع سوزان دارد، گفت آری آن ولی در دامن خود انداخت آن نار را و از دست مالید نه دامن او سوخت نه دست او و چون در دامن فلسفی انداخت و دست او بر او نهاد و دامن هم سوخت و دست او هم سوخت، پس آن فلسفی ایمان آورد.

چون شعیبی کو که تا او از دعا   بهر کشتن خاک سازد کوه را

حکایت کنند در تواریخ که شعیب علیه السلام دعا فرمودند، پس کوه نرم لایق زراعت شد.

تا به دریوزه مقوقس از رسول   سنگلاخی مزرعی باشد وصول

معطوف است بر قول وی قدس سره که: «چون شعیبی کو که تا او از دعا»

و حاصل آنکه همچون شعیب علیه السلام می‌باید تا از دعا کوه را خاک سازد و یا همچون رسول صلی الله علیه و آله و سلم می‌باید که به التماس مقوقس که پادشاه بود، سنگ سخت را مزرع گردانید و قصهٔ مقوقس چنانکه در عیون الاثر مذکور است، آن است که حاطب ابن بلتعه را آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم فرستاد به سوی مقوقس که پادشاه اسکندریه بود و خط شریف همراه او داد برای دعوت به اسلام. پس حاطب رفت به اسکندریه و کتاب آن سرور(ص) رسانید و مقوقس را دعوت به اسلام کرد و گفت، بود شخصی قبل تو دعوی کرد که او رب اعلی است، پس اخذ کرد او را الله تعالی برای نکال اولی و آخرت، پس الله تعالی انتقام گرفت از او، پس

عبرت گیر به غیر خود و چنان مشو که عبرت گیرند به تو. پس گفت مقوقس که ما را دین است، ترک نخواهیم کرد، مگر برای آن دین که بهتر باشد و حاطب گفت که این نبی ما دعوت کرد آدمیان را، پس بودند اشدّ مردمان بر وی قریش و عدوی کلان بود یهود و اقرب از او نصاری‌اند و قسم عمر من نیست بشارت موسی(ع) به عیسی(ع) مگر مثل بشارت عیسی(ع) به محمد(ص) و نیست دعوت ما تو را سوی قرآن مگر مثل دعای تو اهل تورات را سوی انجیل و هر نبی که ادراک کرد قومی را، پس آنها امت اوست. پس لازم بر آن قوم است که اطاعت کنند آن نبی را. پس تو ای مقوقس تو ادراک کردی این نبی محمد(ص) را، پس تابع او شو. پس گفت مقوقس: من نظر خواهم کرد. پس جواب نوشت آن سرور(ص) را و در آن کتاب، مکتوب بود که فهمیده‌ام آنچه دعوت کردی به آن و دانستم که یک نبی باقی است و ظن می‌کردم که آن نبی به شام شود و من اکرام کردم رسول تو را و هدیه فرستادم به سوی تو دو کنیز و یک بغله برای سواری تو و بر این زیاده نکرد و اسلام نیاورد و دو جاریهٔ ماریه[1] [و] شیرین بود و بغله، دلدل بود. واقدی گفته که مقوقس بیان کرد وصف آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم و گفت که قبط موافقت نمی‌کنند ما را بر اتباع و غالب خواهد شد بر بلاد و نازل خواهد شد اصحاب او بعد او و در میان ما و در عیون الاثر مذکور است که حاطب می‌گفت که ذکر کردم قول مقوقس را پیش آن سرور، فرمود تا چند در ملک خود باشد و بقا نیست ملک او را و دارقطنی گفته که اسم مقوقس صریح است ابوعمر مورخ در صحابه نوشته است اولا بعد از آن امر کرد که محو کرده شود اسم او از صحابه و غالب است بر ظنّ که اسلام نیاورد.

کهربای مسخ آمد این دعا　　　خاک را قابل کند سنگ و حصی

این دعا اشاره است به انکار آن مرد که در بیت بالاست، یعنی دعای با انکار از کهربای مسخ است خاک که قابل زراعت است آن را سنگ و حصی غیر قابل زراعت کند. پس در این نسخه سقم نیست، چنانکه گمان کرد شیخ ولی‌محمد. در بعض نسخ واقع است که: «خاک قابل گشت از او سنگ حصا»

بر این نسخه این دعا اشاره است به دعای شعیب علیه السلام و از کهربای مسخ، مزیل مسخ دریابنده و دورکننده مسخ مراد باشد، چنانکه بر نسخهٔ اولی مشیت مسخ مراد بود، بعلاوه آنکه دانهٔ

---

۱. در اصل: قاریه

کهربا چنانکه کاه می‌کشد و ثابت دارد، همچنان دعای آن مسخ را می‌کشد و متحقق سازد و حاصل این نسخه آن است که این دعای یابنده و باطل‌کنندۀ مسخ است از سنگ و حصا ممسوخیت زائل می‌کند و با حال اصل راجع می‌گرداند که خاک را قابل زراعت می‌گرداند.

اولی آن است که بر این نسخه حاصل این باشد که کهربا مثبت مسخ این دعا که انکار مر اوست خاک قابل زراعت سنگ و حصا شد از این دعا و خاک قابل نماید، پس حاصل هر دو نسخه واحد است./٦٧/

هر دلی را سجده هم دستور نیست   مزد رحمت قسم هر مزدور نیست

سجده دل عبارت از انقیاد است و در کتب اصول مسطور است که سجده حقیقت است و در فعلی که کمال تذلل است تا انقیاد تمام و این مختلف به نظر متعلق است که از صاحب جهت وضع جهت است بر زمین و از غیر وی به غیر آن و می‌تواند که سجده اینجا مستعار باشد برای توبه به علاقۀ آنکه سجده از اسباب توبه است.

هین به پشتی آن مکن جرم و گناه   که کنم توبه درآیم در پناه

.....

می‌بباید تاب و آبی توبه را   شرط شد برق و سحابی توبه را

این مراد نیست از این ابیات که گریه معتبر است در توبه، بلکه رکن اعظم توبه ندم است و مقصود مولوی قدس سره بیان فرد کامل ندم است که چون ندم از جهت عروض خوف به کمال رسد گریه می‌آید و ندم با گریۀ فرد کامل است.

تا نباشد گریۀ ابر از مطر   تا نباشد خندۀ برق ای پسر

.....

کی بگوید لک‌لک آن لک‌لک به جان   لک چه باشد ملک لک یا مستعان

لک‌لک ثانی به کاف هر دو فارسی طائری است و لک و لک اول حکایت از صوت آن طائر به کاف عربی است و مقصود آنکه از گریه ابر لک‌لک صوت می‌کند لک‌لک و لک چیست یعنی الملک لک است مصراع ثانی تفسیر لک‌لک واقع است و گویند که لک‌لک در ایام باران مست شود از عشق و این آواز می‌کند.

آن لطافتها نشان شاهدی است   که به هر ساعت دو صد جانش فدی است

یا در شاهدی و عابدی، یا مصدریه است و پایمرد به رای مهمله لفظ واحد مرکب است و

حاصل آنکه لطافت که در این امور مذکوره پیداست نشان شاهد بودن این امور است که معشوق حقیقی در آن ظهور کرد و این نشان در حق پایمرد عبادت است که او عارف گشته از عبادت خود مشاهده معشوق در مجالی شده و یا یای تنکیر باشد برای تعظیم و حاصل آنکه این همه نشان معشوق حقیقی است که عظیم است و این نشان کسی راست که پایمرد عابد است که او عارف است و محمد رضا پای را لفظ علی‌حده قرار داده و حاصل برآورده این نشان کار هرکس نیست، بلکه نشان مرد عابد است که در این راه رفته است که او از این آثار به مؤثر راه می‌یابد و این حال عابد است و اما عارف پس مؤثر را می‌بیند و دید او فوق دید عابد است، انتهی خلاصه کلامه.

و شاید که مراد او آن است که اینکه او عابد است از نور عبادت از اثر به مؤثر می‌رود و چون به عرفان رسد، پس مؤثر را می‌بیند و می‌داند که خود در مرتبهٔ فرق دلیل است بر نفس خود در مرتبهٔ جمع و تفصیل این خواهد آمد ان‌شاءالله تعالی در دفتر ثالث و شیخ ولی‌محمد مزد به زای معجمه قرار داده و پا را به لفظ آخر گفته و حاصل برآورده که این لطافتها و حل‌ها نشان شاهد حقیقی است، اما مشهود این نشان پای آن شاهد مرد عبادت و ریاضت عابد است که بدون ریاضت و عبادت دیدن این نشان میسر نیست، انتهی.

و این تقریر اگرچه مآل آن راجع است به آنچه که گفته شد لیکن با ابای رسم خط بر این تقریر لفظ یا بدون کسره اضافه است و چون کسره نباشد در وزن سکته می‌افتد.

آن شود شاد از نشان کاو دید شاه   چون ندید او را نباشد انتباه

.....

روح آن‌کس کاو به هنگام الست   دید رب خویش و شد بی‌خویش و مست

یا مبتداست و خبرش مفهوم از بیت سابق مقدر است و آن شاد شونده با این مقدر مبتداست و روح آن‌کس...، خبر وی و حاصل آنکه شاد شونده از نشان روح آن کس است که چون حق سؤال کرد که الست بربکم او رب را دیده جواب داد که اوست بیننده بعد وجود آمدن در این نشئه.

ز آنکه حکمت همچو ناقه ضاله است   همچو دلالان شهان را واله است

حاصل آنکه آن‌کس را که الله تعالی مشاهدهٔ خود نصیب او کرد و حکمت عطا فرمود، این حکمت او را حاصل بود به روز الست و در وجود عنصری از او کم شده بود، پس این ضاله بود که به دست آمد و این حکمت مر شهان را که اولیاءاند دو اله است بر اسرار حق سبحانه و در این بیت اشاره است به

حدیث شریف: «الحکمة ضالة المؤمن»[1] حکمت ناقهٔ گم‌شدهٔ مؤمن است و اطلاق ضاله برای آن است که حکمت به روز الست مؤمن را داده شده بود و در این وجود عنصری از او گم شد.

تو ببینی خواب در یک خوش‌لقا　　　کاو دهد وعده و نشانی مر تو را

مقصود از این ابیات تمثیل است مر آن‌کس را که روز الست رب را مشاهده کرد و علامات و نشانه‌های آن را دانست، پس بعد وجود عنصری طالب شد و دوادو[2] به ریاضات کرد، چون یافت محو گردید به حال آن‌کس که در خواب دید که او را خوش‌لقا میسر خواهد آمد و نشانه‌های آن معلوم شد و دوادوش کرد برای او و چون دید شاد شد و محو گردید.

یک نشانی آنکه این خواب از هوس　　　چون شود فردا نگویی پیش کس

.....

ز آن نشان با والد یحیی بگفت　　　که نیایی تا سه روز اصلا به گفت

قال الله تعالی: «آیَتُکَ أَلاَّ تُکَلِّمَ اَلنّاسَ ثَلاثَةَ أَیامٍ إِلاّ رَمْزاً»(آل عمران: ٤١)؛ نشان تو آن است که تکلم نخواهی کرد آدمیان را سه روز مگر به اشاره. مولوی می‌فرمایند که قدرت بر تکلم باقی نخواهد ماند، این نشان مطلوب توست آن آمدن فرزند یحیی به وجود.

گر بگویم یک نشانم فوت شد　　　چون نشان شد فوت وقت موت شد/٦٨

چون طلب کردی به حد آمد نظر　　　جد خطا نکند چنین آمد خبر

.....

هر زمان کز وی نشانی می‌رسید　　　شخص را جایی به جایی می‌رسید

یعنی در هر وقت نشانهای حق جدید و تجلیات نوع به نوع می‌رسد و شخص را این نشانها مثل جان است که بجای وی می‌رسد. پس اگر او بیننده است، می‌بیند و در بیت تالی می‌فرمایند «ماهی آواره را»، که عبارت از عاشق است این تجلیات مثل آب در حق وی است که جان وی را از آن حیات علمیه می‌رسید و این نشانها که تجلیات وارده حق است، آیات کتاب‌اند به لسان اشاره و کتاب عبارت از ذات جامع جمیع تجلیات است و معنی این آیه به لسان ظاهر آنکه این آیات آن

---

۱. قضاعی محمد بن سلامه، مسند الشهاب: ج ۱ ص ۱۱۹
۲. دوندگی کردن ،سخت در تلاش و تکاپو بودن

کتاب موعود است.

ماهی آواره را پیش آمد آب — این نشانها تلک آیات الکتاب

.....

پس نشانی‌ها که اندر انبیاست — خاص آنجا را بود کاو آشناست

بدانکه حقایق انبیا حقایق جامه هر تجلی است که بر عارف ایشان می‌آید از باطن انبیا آن امم و این نشانها که در انبیاءاند هرکس نمی‌شناسد، بلکه آن‌کس می‌شناسد که عارف باشد که در انبیا این اسرارند، ورنه عامه از کافران جز بشر مثل خود نبینند و عامه از مؤمنان بشر برگزیدهٔ حق می‌دانند و اما عارف پس او را مشهود و معلوم است که در این ذوات انبیا ذات جامع جمیع اسما و حقائق به صورت هادی که صورت عنصری اوست، ظهور نموده، پس او نشانهای حق که در انبیاست، می‌بیند.

این سخن ناقص بماند و بی‌قرار — دل ندارم بی‌دلم معذور دار

یعنی نشانهای انبیاء بیان نکرده شد که از فرط عشق بیدل هستم و از بیدل بیان به وجه اتمّ نمی‌آید و حاصل بیت تالی آن است که نشانها که در انبیاءاند در حصر نمی‌آید یا شمرده شود همچو ذره‌ها رمال و غیره را کی شمرده شود، خصوص از آن‌کس که عشق عقل او را برده است بیان کی تواند شد.

می‌شمارم برگهای باغ را — می‌شمارم بانگ کبک و زاغ را

یعنی اسرار را گذاشتم و می‌شمارم نعمتها را و احوالات نیک و بد را که بانگ کبک و زاغ از آن کنایه است که احوالات حسن از آواز ملک‌اند و احوال بد از آواز شیطان است و در بیت تالی می‌فرمایند که این هم در شمار و حصر نمی‌آید، لیکن می‌شمارم برای هدایت مکلف آن قدر که در وی هدایت او شود.

نحس کیوان یا که سعد مشتری — ناید اندر حصر اگرچه بشمری

یعنی اسباب شقاوت و سعادت اندر حصر نمی‌آیند، لیکن بعض از آنها را شرح باید کرد برای نفع و ضرر مکلف تا مکلف در صدد اینان، نافع و محتسب از ضارّ باشد.

طالع آن‌کس که باشد مشتری — شاد گردد از نشاط و سروری

خلاصهٔ ابیات ثلاثه آنکه اهل سعادت آن است که طالع وی سعید است و مراد از سعادت طالع، بینایی دل است که از آن حقایق را کما هی علیه بیند و اهل شقاوت آن است که طالع او

نحس باشد و آن کوری دل است، پس کوردل را باید که از هر چیز احتیاط کند از حظوظ نفسانیه تا در هلاکی نیفتد.

گر نگویم آن زحل استاره را   ز آتشش مران بیچاره را

حاصل آنکه نحوست طالع به زحل تشبیه کرده شد و حقیقت امر آن است که این همه از جانب حق است. پس می‌فرمایند که من اگر آن زحل استاره را بگویم، بلکه حقیقت واقعیه را و آن را که این نحوست از اوست، بیان سازم، پس آتش آن بیچاره بسوزد و طاقت آن نیارد، که کشف سر قدر آتشها می‌فروزد و در بیت تالی و تالی و تالی تالی می‌فرمایند: بس کن ای بیهوده در این باب سخن مگو تا از آن آفتاب حقیقی آتش نیاید دفعة در باب و همه کواکب که در سپهر بی‌کران‌اند و مراد قلوب ضعیفه که علم عاریتی دارند و بر علم خود بنای کارهای دینی و دنیوی می‌کنند، بسوزند. نه در وی نور علم ایشان ماند و نه نشان باقی ماند. پس کارخانهٔ عالم متعطل گردد.

بس کن ای بیهوده گو تا زان آفتاب   آتشی ناید بیکباره بتاب

از کواکب در سپهر بی‌کران   در دمی نی نور ماند نی نشان

آنچه بردارد بدان مشغول شو   وز دگر گفتارها معزول شو

یعنی آنچه که قلوب ایشان بردارند، مشغول شو به بیان آن و از گفته‌های دیگر که موجب سوختگی گردد، در گوشه شود. در بیت ثانی می‌فرمایند که جنبش قلب را که در حیرت مذمومه است، نباید جز سقیم القلب که در قلب مرض دارد و اما سقیم القلب همه جنبشها را محو ساخته، او را جنبش نیست مگر جنبش حق و او را که حیرت است حیرت محموده است. هرچه که بر وی آید حق را متجلی می‌بیند در آن و سقیم القلب چون جنبشها بیند از افکار متعارضه در غلط افتد سوای لطف رحیم او را از این جنبش و غلط برنیارد. پس باید او را که به ذکر حق مشغول شود تا از این جنبش خلاص شود، چنانکه در تالی این تالی می‌فرمایند که حق ارشاد در ذکر فرمود: «نادر نار نوردیده شو»

اذکروا الله شاه ما دستور داد   اندر آتش دیده‌ها را نور داد

لیک هرگز مست تصویر و خیال   در نیاید ذات ما را بی‌مثال

ذکر جسمانه خیال ناقص است   وصف شاهانه از آنها خالص است

شاه را گوید کسی جولاه نیست   این چه مدح است این مگر آگاه نیست

مناجات کردن شبان با حق تعالی در عهد موسی علیه السلام

تو کجایی تا شوم من چاکرت　　　چارقت دوزم کنم شانه سرت

چارق نوع کفشی است که صحرائیان می‌پوشند.

هم پنیر و نانهای روغنین　　　خمرها جغراتهای نازنین

خمرها را شارحان جمع خمره گفته به معنی خمر کوچک. بر این تقدیر خمرها مضاف، جغرات مضاف الیه است و این بر تقدیر است نسخه خمرها باشد و شاید که نسخه چنین باشد ناسخان تصحیف کرده‌اند، ورنه در نسخ متداوله خمرها یافته شده و بر این نسخه خمرها جمع خمر است به معنی شراب و جغرات معطوف بر وی به حذف عاطف.

این چه ژاژ است این چه کفر است و فشار　　　پنبه‌ای اندر دهان خود فشار

فشار در مصراع اول به ضم و فتح به معنی دشنام است و در مصراع ثانی فشار به کسر، امر است از فشردن به معنی ریختن./۶۹/

چارق و پاتابه لایق مر تو راست　　　آفتابی را چنین‌ها کی رواست

.....

آتشی گر نآمدست این دود چیست　　　جان سیه گشته روان مردود چیست

.....

وز برای بنده است این گفتگو　　　آنکه حق گفت او من است و من خود او

خلاصهٔ ابیات آنکه بعض این الفاظ در حق آن‌کس که فانی فی الله و باقی بالله است بیهوده و نالایق است، اگرچه او از عبدیت در نفس الامر نشده است بیرون، پس در حق خالق البته بیهوده است و در بیت تالی اشاره است به آنکه روایت کرده است مسلم از ابی هریره که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

«ان الله یقول یوم القیمة یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی قال یا رب أعودک و انت رب العالمین قال اما علمت ان عبدی فلانا مرض فلم تعده اما علمت انک لو عدته لوجدتنی عنده یا ابن آدم استطعمتک فلم تطعمنی قال یا رب کیف اطعمک و انت رب العالمین قال اما علمت استطعمک عبدی فلان فلم تطعمه اما علمت انک لو اطعمته لوجدت ذلک عندی یا ابن آدم استسقیک فلم تسقنی قال یا رب کیف اسقیک و انت رب العالمین قال استسقاک عبدی فلان فلم تسقیه اما علمت

انک لو اسقیته فوجدت ذلک عندی»[1] الله تعالی خواهد گفت روز قیامت یا ابن آدم مریض شدم پس عیادت نکردی، گوید ابن آدم یا رب عیادت کنم تو را حال آن که تو رب العالمین هستی؟ یعنی تو منزه هستی از مرض، پس عیادت چگونه ممکن باشد؟ گوید الله تعالی آیا ندانستی عبد من فلان مریض شده، پس عیادت نکردی او را. آیا ندانستی ای ابن آدم که بهدرستی که اگر عیادت می‌کردی او را هرآینه یافتی مرا نزد او. باز گوید الله تعالی یا ابن آدم طلب طعام کردم تو را، پس طعام ندادی مرا. گوید ابن آدم یا رب چگونه طعام دهم تو را و تو رب العالمین هستی؟ گوید الله تعالی آیا ندانستی که طلب طعام کرد بندۀ من فلان، پس طعام ندادی او را. آیا ندانستی که تو اگر طعام می‌دادی آن بنده را البته یافتی آن طعام را نزد من. ای ابن آدم آب طلب کردم تو را پس ندادی ما را.

گوید ابن آدم یا رب چگونه آب دهم تو را و تو رب العالمین هستی؟ گوید الله تعالی طلب کرد عبد من پس آب ندادی. آیا ندانستی که اگر آب دادی مر آن بنده را هرآینه یافتی آن را نزد من؟ و در بیت تالی این تالی اشاره است به حدیث مشهور در صحیح بخاری:

«فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الذی یبطش به و رجله الذی یمشی بها»[2] پس وقتی که دوست دارم عبد را، شوم من سمع وی، چنین سمع که می‌شنود به آن و بصر وی، چنین که می‌بیند به وی و ید وی، چنین ید که می‌گیرد به وی و رجل وی، چنین رجل که مشی می‌کند به آن و در روایت مذکوره در کتب ثقات این فن این لفظ نیز مروی شده است:

«بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش و بی یمشی»[3] پس به من می‌شنود و به من می‌بیند و به من ناطق می‌شود و به من می‌گیرد و به من مشی می‌کند و در بیت تالی بیان قرب فرائض است و در ثانی تالی بیان قرب نوافل و حاصل آنکه کسی که جامع بین القربین است این‌چنین سخنها بی‌ادبی است در حق او با وجود آنکه او بنده است. پس در حق خالق البته امثال این سخن نباید.

گفت ای موسی دهانم دوختی　　　　وز پشیمانی تو جانم سوختی

یعنی ای موسی تو رسول هستی، پس نهی تو واجب الامتثال است و من که به صفات مظاهر

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ٤ ص ۱۹۹۰
۲. بیهقی احمد بن حسین، الاسماء و الصفات: ص ٦٦٤
۳. همان

حق را یاد می‌کردم تو از نهی دهانم دوختی برای امتثال نهی تو و از پشیمانی از این یاد جان من از عشق سوخته گشته که از بند شدن از یاد محبوب آتش عشق تیزتر می‌گردد.

وحی آمدن از حق تعالی به عتاب موسی به جهت شبان

تو برای وصل کردن آمدی / نی برای فصل کردن آمدی

حاصل آنکه کار رسول آن است که مکلفان را واصل به حق سازد و دعوت او به تنزیه و تشبیه هر دو باشد و چون شبان عاشق بود و حق را به صفات مظاهر و صفات تشبیه یاد می‌کرد از فرط عشق این یاد هم نوع قرب است و تو ادب که به آن امر فرمودی، اگرچه ادب است فی نفسه، لیکن در وی خلل عظیم پیدا شد که مخل این نحو وصل او شد.

تا توانی پا منه اندر فراق / ابغض الاشیاء عندی الطلاق

قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «ابغض الحلال الی الله الطلاق»[1] رواه ابو داود: و ابغض افعال حلال به سوی الله طلاق است و در روایت دارقطنی واقع است:

«یا معاذ ما خلق الله علی وجه الارض احب الی الله من العتاق و لا خلق الله علی وجه الارض ابغض الیه من الطلاق»[2] خطاب به معاذ می‌فرماید ای معاذ پیدا نکرده الله تعالی چیزی را به روی زمین احب سوی او از عتاق و پیدا نکرده است بر روی زمین ابغض به سوی او از طلاق و می‌شاید که به لسان اشاره از حدیث اول که ابغض به سوی الله جدایی از حق و توجه به سوی نفس خود است اگرچه این توجه به سوی نفس مباح باشد و یا مراد آن باشد که در مفارقت نساء فراق است از مشاهدهٔ حق در وقت جماع که مشاهدهٔ اتمّ است در حدیث ثانی به لسان اشاره مراد آن باشد که احب الی الله اعتاق نفس خود است از اکوان و ابغض الی الله جدا شدن از او تعالی به توجه به سوی نفس خود و اکوان و یا جدا شدن از مشاهده در نساء که طلاق موجب اوست. پس اعتبار این اشاره دلیل بودن مصراع ثانی بر مصراع اول ظاهر است.

ما بری از پاک و ناپاکی همه / از گران جانی و چالاکی همه

حاصل آنکه تنزیه کامل آن است که او سبحانه در ذات که وجود بحت است مطلق از همه تقییدات است، اگرچه تقیید به اطلاق و تقیید به صفات باشد و یاد این منزه ممکن نیست، پس

---

۱. سجستانی، سلیمان بن اشعث ابی داود، سنن ابی داود: ج ۲ ص ۹۳٤

۲. صنعانی عبدالرزاق ابن همام، مصنف عبدالرزاق، ج ٦ ص ۳۹۰

البته برای ذکر اسمی باید و هر اسم مقید است خالی از تشبیه نمی‌تواند شد، مگر اقل القلیل که دال بر تنزیه است. پس هریک از مشاهد به قدر مشاهدهٔ خود یاد می‌کند، پس آنکه حق مشهود اوست در مظاهر صوری به صفات مظاهر صوری یاد می‌کند به اسمای مناسب آن و این در حق او مذموم نیست، اگرچه در حق کامل که صوفی متأدب است مذموم باشد، پس هرکس از صاحب حال به اقتضاء حال خود یاد می‌کند اگرچه این یاد در حق صاحب مقام که مغلوب الاحوال نیست به جهت بی‌ادبی مذموم باشد و مناسب نباشد.

من نکردم پاک از تسبیح‌شان　　　پاک هم ایشان شوند و درّ فشان

حاصل آنکه از تسبیح ایشان من منزه نمی‌شوم، بلکه به ذات خود منزه‌ام با ظهور در مظاهر کونیه که این ظهور مر تنزه مرا ضرر ندارد که منزه‌ام در عین تشبیه و این تسبیح بنده‌ها برای آن است تا ایشان پاک شوند از بعد و هجر و قرب حاصل نمایند. پس تسبیح ایشان به صفات تنزیه باشد و یا تشبیه به اقتضای احوال ایشان را پاک می‌کند و تقرب حاصل آید.

ما برون را ننگریم و قال را　　　ما درون را بنگریم و حال را

مسلم روایت می‌کند که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

«ان الله لا ینظر الی صورکم و اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و اعمالکم»[1] به‌درستی که الله تعالی نظر می‌کند سوی صورتهای شما که چگونه است و سوی اموال شما و لیکن نظر می‌کند به سوی قلوب شما و اعمال شما که قلوب خالص‌اند از اغیار و و مملواند از محبت و اعمال با اخلاص اند، پس متقرب می‌سازد. این شرح این حدیث است.

موسیا آداب‌دانان دیگرند　　　سوخته جان دردانان دیگرند

مراد از آداب‌دانان آن است که متحقق به عبدیت باشد بعد رجوع او از فنا به سوی بقا و مشاهدهٔ این کثرت در وحدت و مراد از سوخته جان فانی در مشاهدهٔ حق مغلوب الاحوال.

در درون کعبه رسم قبله نیست　　　چه غم از غواص را پاچیله نیست

پاچیله، پاسابه

ملت عشق از همه دینها جداست　　　عاشقان را مذهب و ملت خداست

و حاصل آنکه عاشق که عشق حال اوست مغلوب حال خود است و چوپان حق است بر حال

---

١. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ٤ ص ١٩٨٧

خود مقید با ذات نیست و نیست مقصود آنکه او هیچ دین ندارد، که این الحاد است.

لعل را گر مهر نبود باک نیست　　　عشق در دریای غم غمناک نیست

که شیخ افضل رحمه الله به دو وجه تقریر کرده: یکی آنکه مهر به کسر میم باشد به معنی آفتاب. حاصل آنکه لعل چون لعل شد بعد از آن او را حاجت به آفتاب نیست که به علت او مرتفع نمی‌تواند شد اگرچه غیر او را نبودن آفتاب بلای عظیم است. همچنین عاشق به هیچ وجه جز معشوق خود توجه ندارد، پس اگر آداب نباشد ضرر ندارد اگرچه غیر او را آداب ضروری است و عاشق در دریای غم غمناک نمی‌شود که او را کار از معشوق است، غم غیر وی او را نیست. وجه دوم آنکه مهر به ضمّ باشد به معنی سکه و حاصل آنکه لعل را در حق اعتبار و رواج حاجت به مهر و سکه نیست. پس عاشق وی حال را هم حاجت آداب نیست و او را هیچ فوت آداب غمناک نمی‌کند. این هر دو تقریر انسب به مقام است. اما آنچه محمد رضا گفته که چون لعل شد محتاج تابش آفتاب نیست، پس عاشق را مربی در کار نیست که کار او تمام است به عشق، نه مناسب مقام است و نه صحیح فی نفسه، که از فقط عشق کار او تمام نمی‌تواند شد، بلکه مربی باید که او را از مغلوبیت احوال بیرون آرد./۷۰/

بعد از آن در سر موسی حق نهفت　　　رازهایی کآن نمی‌آید به گفت

بر دل موسی سخنها ریختند　　　دیدن و گفتن به هم آمیختند

بدانکه کلام بدون حجاب نمی‌تواند شد. قال الله تعالی: «ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یکلِّمَهُ اَللّٰهُ إِلاّ وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ»(شورا ۵۱)؛ نیست مر بشر را که کلام کند او را الله تعالی مگر به وحی یا از وراء حجاب. پس مراد از دیدن، دیدن است از ورای حجاب تجلی و کلام نیز از ورای تجلی است. پس متکلم حق بود از ورای تجلی و شنوندهٔ موسی علیه السلام بود در حال رؤیت وی از پردهٔ تجلی. پس وحی اینجا بر سبیل حقیقت است، چنانکه در وقت بعثت حق سبحانه متجلی شده بود به صورت نار مر موسی را علیه السلام و خطاب آمد: «فَاسْتَمِعْ لِما یوحی إِنَّنِی أَنَا اَللّٰهُ لا إِلهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدْنِی»(طه ۱۳– ۱٤)؛ پس بشنو آن را که وحی کرده می شود به درستی که منم الله هیچ یکی نیست از اله مگر من، پس عبادت کن مرا. پس اینجا حق مشهود بود موسی علیه السلام را و متکلم بود از ورای این تجلی و شنیدن این وحی از گوش دل بود، چنانکه مصراع اول و بیت اول بر آن گواه است. شیخ ولی‌محمد گفته یعنی شنید عین دید بود.

حاصل آنکه رازها به ذوق و کشف که آن موجب اطمینان است بود نه به طریق وحی و در اخبار

ایمان ثبت است نه اطمینان، انتهی و مخفی نیست که این معنی بر آمدن از لفظ مشکل است و ظاهر قول وی قدس سره که: «بر دل موسی سخنها ریختند»

آن است که شنید با دید بود نه آنکه شنید عین دید بود و رازها به ذوق معلوم نه به وحی و بعضی اقسام شنید نیز موجب اطمینان می‌شوند و آنچه گفته که بیت اول که: «بعد از آن در سر موسی حق نهفت»

دال است بر آنکه یافت اسرار به ذوق بود، چه لفظ سرو نهفت صریح دال است بر آن سهو است از مصراع ثانی آنکه مصرح است به آنکه رازها گفت و گفتن عبارت از کلام است و گفتن در سر موسی علیه السلام معنایش آن است که کلام را قلب موسی شنید و از دیگران که سمع قلب اصم بود نهفته ماند.

چند بیخود گشت و چند آمد به خود　　　چند پرید از ازل سوی ابد

حاصل آنکه بر موسی علیه السلام اسرار که موحی شدند فقط در حق شبان نبود، بلکه انواع گفت بود و انواع شنود در بعض تجلیات محو می‌شد و در بعض تجلیات به خود می‌آمد و چون به خود می‌آمد از پس تجلی می‌دید حق را و حق از ورای حجاب تجلی سخن می‌گفت که وحی عبارت از اوست و در بیت تالی می‌فرمایند که شرح اسرار که موسی علیه السلام دیده بود و شنیده بود نمی‌تواند شد و عقل طاقت آگاهی آن ندارد و شیخ ولی‌محمد در تحت مصراع ثانی بیت تالی نوشته که مجملش آنکه بر موسی علیه السلام حقیقت تشبیه مکشوف شد که در آن مرتبه حق را به هرکه وصف کرده شود همچنان است و عقل و آگاهی از دریافت این معنی قاصر است و پوشیده نیست و اگر او اراده کرده که موسی علیه السلام را الحال بعد منع کردن شبان را از تشبیه این صفات تشبیه مکشوف شد و قبل آن مکشوف نبود، پس این غلط است که موسی علیه السلام معرفت حق از ابتدای کامل داشت، چگونه بر وی تشبیه حق خفی باشد و منع شبان را از آن بود که نسبت صفات انفعالیه به حق بی‌ادبی کامل است و حق سبحانه مظاهر را منسوب خود گردانیده است در نسبت این صفات، نه آن که بر وی تشبیه مکشوف نبود.

لاجرم کوتاه کردم من زبان　　　گر تو خواهی از درون خود بخوان

.....

چونکه موسی این عتاب از حق شنید　　　در بیابان در پی چوپان دوید

دویدن موسی به سوی شبان به جهت آن بود که تبلیغ بر وی لازم بود.

بر نشان پای آن سرگشته راند　　　　گرد از پره بیابان برفشاند

پره دامن را گویند و گرد افشاندن از دامن بیابان کنایه از دویدن است و محمد رضا کنایه داشته از پیدا کردن نقش قدم شبان چنانکه گرد شکافتن به معنی واضح شدن مستعار است ولی‌محمد گفته که قیاس گرد افشاندن بر گرد شکافتن صحیح نیست و در بیت ثانی اوریب به معنی کج است و کج رفتن را اریب گویند.

گام پای مردم شوریده خود　　　　هم ز گام دیگران پیدا بود

یک قدم چون رخ ز بالا تا نشیب　　　　یک قدم چون پیل رفته بر اریب

.....

گاه بر خاکی نوشته حال خود　　　　همچو رمالی که رملی بر زند

یا کلام بر حقیقت است و حاصل آنکه بر زمین از چوب و امثال آن حال خود از سوز می‌نوشت، چنانکه رمال می‌نویسد و یا کنایه از افتادن بر زمین باشد، یعنی گاه بر زمین افتادی همچو زایچهٔ رمال صورت پدید آمدی که از آن حال شوریدگی او معلوم می‌شد، اول اقرب است.

عاقبت دریافت او را و بدید　　　　گفت مژده ده که دستوری رسید

.....

گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام　　　　من کنون در خون دل آغشته‌ام

یعنی سابق مغلوب الحال بودم، هرچه حال به آن می‌کشید می‌گفتم و می‌کردم الحال از آن بگذشتم به مرتبهٔ علیا رسیدم که مالک احوال خود شدم، پس مراعات آداب بر من لازم شد، چنانکه در بیت تالی می‌فرمایند که به معراج کامل شده به سدره رسیده بگذشته‌ام.

پس سیر مقامات کما ینبغی کرده صاحب مقام عالی شدم و این معراج روحی است که در آن اولیا شریک انبیاءاند نه معراج مختصه به رسل و شیخ ولی‌محمد گفته که از تشبیه صرف گذشته به تنزیه رسیده‌ام که در آن مرتبه از هرچه گویم منزه است، این نیز می‌تواند شد.

من ز سدره منتهی بگذشته‌ام　　　　صد هزاران‌ساله ز آن‌سو گشته‌ام

تازیانه برزدی اسبم بگشت　　　　گنبدی گردون ز گردون برگذشت

یعنی به واسطهٔ امتثال امر موسی نهی و بر هرکه توجه باطن موسی علیه السلام روح من پرواز کرد

و از آسمان برگذشت و سرّش آن است که ولی هر امت بی‌وساطت رسول خود نمی‌تواند رسید.

محرم ناسوت با لاهوت باد　　　آفرین بر دست و بر بازوت باد

ناسوت عبارت است از عالم شهادت و لاهوت از مقام احدیت و محرم آن شخص را گویند که از حالهای درونی آن شخص واقف باشد و لازم است آن را که در خلوت و جلوت با او باشد. پس اینجا مستعار است مر مشهود را و باد به معنی شد و حاصل آنکه به معراج به مقام احدیت رسیدم و احدیت مکشوف و مشهود گشت به وجهی که او محرم گردید به‌هرحال نزد ما مشهود شد و آفرین بر زور و بازوت باد که مرا به این مقام رسانیدی. بدانکه ناسوت عالم شهادت را گویند که عالم اجسام است و ملکوت عالمی را گویند که الطف است از آن از عالم مثال و ارواح و جبروت مرتبهٔ واحدیت را که کثرت صفات اسما در آن است، لهذا بر اسما و صفات نیز اطلاق می‌کنند و لاهوت فوق جبروت است و آن مرتبهٔ احدیت است که تعین اول عبارت است از آن و اما ذات حجت پس مشار الیه نمی‌تواند شد.

حال من اکنون برون از گفتن است　　　آنچه می‌گویم نه احوال من است

حال آنکه حال من در قرب حق آن است که در گفتن نمی‌آید آنچه می‌گویم، آن حال من نیست و حال من برتر از آن است، چنانکه نقش و آئینه است که آن نقش بیننده است به نقش آئینه یا دم مرد که نائی است موافق نای است نه موافق مرد است، همچنین گفت من موافق من نیست و می‌تواند که معنی آن باشد که حال من چنین عالی گشته که در گفتن نمی‌آید، آنچه که می‌گویم حال من نیست. من متخلق به اخلاق الهیه گردیده‌ام. کسی احصای حال من نمی‌تواند کرد.

من مثل آئینه‌ام، هرکسی صورت خود می‌بیند و آن صورت من نیست و به قدر بینایی خود در آن می‌بیند و همچو زنندهٔ نی هستم که نی به قدر خود دم می‌گیرد نه دم‌زننده به تمامه می‌گیرد و این تقریر اولی است و عالی است و بر این تقریر این خطاب در قول وی قدس سره، که: «نقش توست این نقش بر آئینه نیست» به موسی علیه السلام نیست، بلکه خطاب عام است مر هر بیننده در آئینه را.

هان دهان گر حمد گویی در سپاس　　　همچو نافرجام آن چوپان‌شناس

.....

چند گویی چون غطا برداشتند　　　که نبوده‌ست آنچه می‌پنداشتند

حاصل آنکه بعد کشف غطا که عبارت از موت است دانسته خواهد شد که آنچه که حق را

می‌پنداشتند همه غلط است و ذکر هم بر وفق ذاکر است نه به آن وجه است که حق سبحانه بهر آن است.

پس چو کافر دید کاو در داد و جود   کمتر و بی‌مایه‌تر از خاک بود

این شرط است و بیت تالی او نیز داخل شرط است و بیت تالی تالی جواب شرط است و حاصل آنکه چون کافر دید خود را که کهتر است از زمین در داد و جود، از وجود او جز فساد که گند کفر است پیدا نشده، حسرت کرده گوید که من واپس‌مانده‌ام در ذهاب خود از خاکی تا حیوانیت، بلکه انسانیت صوریه که انسانیت حقیقت پیدا نکردم یا در راه عبادت واپس‌مانده‌ام که عبادت حق گذاشته بت‌پرستی کردم، کاش اگر من تراب بودم و از خاکی پیش نرفتم و در این اشاره است به آیهٔ کریمهٔ: «يقُولُ الْكافِرُ يا لَيتَنِي كنْتُ تُراباً».(نبا: ٤٠)

چون‌که گردانید سر سوی زمین   در کمی و خشکی و نقص و غبین

غبین به معنی مصدر مجهول است، یعنی مغبون شدن. غبون حرف ثالث باء موحده به معنی زیان رسیده شده (از منتخب).

میل روحت چون سوی بالا بود   در تزاید مرجعت آنجا بود

سؤال موسی از حق تعالی در سرّ غلبهٔ ظالمان

چون در بیت سابق فرمودند که حق آفلین را دوست نمی‌دارد، پس جای سؤال بود که پس چرا پیدا کرد و غلبه داد و پیدا کردن و غلبه دادن بعد از آن دوست پنداشتن حکمت باید. لهذا این حکایت ایراد فرمودند/۷۱/

ور نگونساری سرت سوی زمین   آفلی حق لا احب الآفلین

.....

گفت موسی ای کریم کارساز   ای که یک دم ذکر تو عمر دراز

.....

نقش کژمژ دیدم اندر آب و گل   چون ملائک اعتراضی کرد دل

سخن کژمژ زبان نادرست شده و مراد اینجا اوصاف نفسانیه کج از جادهٔ مستقیم شرعیه و مراد از آب و گل انسان. یعنی در این انسان اوصاف و افعال ذمیمهٔ غیر شرعیه دیدم. پس خلجان به دل

آمد که در گردانیدن این‌ها چه حکمت است، چنانکه اعتراض به ملائک عارض شد در گردانیدن آدم علیه السلام خلیفه و اعتراض ملائک: «أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یفْسِدُ فِیها وَ یسْفِک اَلدِّماءَ»(بقره: ۳۰)؛ آیا می‌گردانی خلیفه کسی را که فساد کند در زمین و خون ریزد؟ بدانکه ظاهر از این قول که: چون ملائک اعتراضی کرد دل معلوم می‌شود که سؤال موسی علیه السلام چنانکه بر تعلم و استکشاف حال بود، همچنین اعتراض ملائکه بر این هستند علمای ظاهر از مفسران، لیکن از کلام شیخ اکبر قدس سره رضی الله تعالی عنه در فص آدمی از فصوص الحکم ظاهر می‌شود که اعتراض ناشی از جهل بود و سبب استعلاء دعوی بر قلوب آنها بود و هتک ادب بود با الله تعالی، شیخ اکبر می‌فرماید: «الملائکة لم تقف مع ما یعطیه نشأة هذه الخلیفة و لا وقفت مع ما یقتضیه حضرت الحق من العبادة فانه ما یعرف احد من الملائکة الا ما یعطیه ذاته» ملائکه واقف نشدند با چیزی که عطا کرده است آن را نشأهٔ این خلیفه که آدم است و نه واقف شدند به آنچه که اقتضای آن کند حضرت حق از عبادت، بلکه طلب زیاده بر نشأهٔ خود کردند و این محال است، برای آنکه نمی‌داند احدی مگر آن را که عطا می‌کند آن را ذات او را و قوله رضی الله: «فانه ما یعرف احد من الملائکة» تعلیل بر مقدمه مطوی راست که طلب ملائکه، طلب محال بود: «و لیس للملائکة جمعیة آدم و لا وقفت بالاسماء التی تخصها و سبحت الحق بها و قدسته و ما علمت ان لله اسماء ما وصل علمها بها فما سبحته بها و لا قدسته فغلبت علیها ما ذکرنا و حکم علیها هذا الحال فقالت من حیث النشأة أتجعل فیها من یفسد فیها، و لیس الا النزاع و هو عین ما وقع منهم فیما قالوه فی حق آدم هو عین ما هم فیه مع الحق فلو لا ان نشأتهم یعطی ذلک ما قالوا فی حق آدم ما قالوا فلو عرفوا نفوسهم یعلموا و یعصموا» و نیست هر ملائکه را این جمعیت آدم که جمعیت اسماء است و نه واقف شدند ملائکه با اسمائی که اختصاص داشت به ملائکه و تسبیح کردند ملائکه حق را بدان و تقدیس کردند، یعنی واقف نشدند بلکه تجاوز از آن خواستند که در صدد تسبیح این اسما بودند و ندانستند که برای الله اسماءاند که نرسیده است علم ملائکه به آنها، پس نه تسبیح کردند او را به آن اسما و نه تقدیس کردند، پس غالب شد بر آن ملائکه آنچه ذکر کردیم از جهل و حکم کرد بر ملائکه این حال را و گفتند ملائکه از جهت نشأت خود که بر آن بودند از عدم معرفت کمال جمعیت، «أَ تَجْعَلُ فِیها» آیا می‌گردانی در زمین کسی که فساد کند در آن و سفک دماء کند و نیست این قول مگر نزاع با حق و اینکه نسبت کردند به آدم عین آن بود که واقع شد از ملائکه. پس آن چیز که گفتند ملائکه در حق آدم، آن عین آن است که آن ملائکه هستند در آن با حق از

مخالفت. پس اگر نبود که این نشأة این ملائکه عطا می‌کند این نزاع را، نمی‌گفتند در حق آدم آنچه می‌گفتند درحالی‌که شعور نداشتند در بودن این نزاع با حق. پس اگر می‌دانستند ملائکه نفوس خود را که حقائق آنهاست، هرآینه می‌دانستند حقیقت امر را و هرآینه معصوم ماندند از این نزاع با حق: «ثم لم یقفوا مع التجریح حتی زادوا فی الدعوی بما هم علیه من التقدیس و التسبیح و عند آدم من الاسماء الالهیة ما لم یکن الملائکة یقف علیها فما سبحت الملائکة بها و لا قدست عنها تقدیس آدم و تسبیحه» پس‌تر این است که واقف نشدند ملائکه بالتجریح که در حق آدم کرده بودند تا اینکه زیاده کردند در دعوی به اینکه بودند بر آن از تسبیح و تقدیس و حال این است که نزد آدم است از اسمای الهیه آنکه نبود ملائکه واقف بر آن، پس نه تسبیح کردند ملائکه به آن اسماء و نه تقدیس کردند از نقائص به آن اسماء مثل تقدیس آدم و تسبیح او. «فوقف الحق ما جری عبده و نتعلم الأدب مع الله فلا ندعی بالحق متحققون به و حاوون علیها بالتقید فکیف لنا ان نطلق فی الدعوی فنعمها ما لیس لنا بحالی و لا نحن فیه علی علم فنفضح فهذا التعلیم الالهی مما ادب الحق عباده الأدباء الأمناء الخلفاء.» پس واقف گردانید حق که جاری شد میان ملائکه و حق تا که ایستاده شویم نزدیک این جرح به تأمل و تعلم کنیم ادب را با حق. پس نه دعوی کنیم آن را که ما متحققیم به آن و حاوی هستیم آن را به قید به آنچه بر آن هستیم. پس چگونه جائز باشد ما را که دعوی مطلق کنیم و عام شویم در دعوی آن را که نیست ما را به هیچ حال، چنانکه ملائکه کردند و نیست مرا علم به آن. پس فضیحت شویم ما نزد الله. پس این تعلیم الهی است به آنکه ادب داد به آن بنده‌های خود را که صاحب آداب‌اند و امین‌اند و خلفای الله‌اند. پس از این کلام ظاهر شد که این سؤال ملائکه ناشی از جهل بود و از بی‌شعوری در این معصیت اعتراض و دعوی افتادند. چون حقیقت امر معلوم کردند، تائب شدند و این اعتراض مثل سؤال موسی علیه السلام نبود که سؤال موسی علیه السلام از خضر برطبق قانون شریعت بود: «قال الله تعالی حکایة عنه قال «أَ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها» و اعتراض ملائکه نه از این قبیل است، پس سؤال موسی کجا و اعتراض ملائکه کجا؟ لیکن موسی چون متأدب عالم بود، اعتراف به قصور خود کرد و سؤال خود را مثل سؤال ملائکه نگفت تا از توهم دعوی بعید باشد.

آتش ظلم و فساد افروختن　　　مسجد و سجده‌کنان را سوختن

مبتداست و مصراع ثانی تفسیر اوست. یعنی عطف بیان و یا معطوف است به حذف عاطف و بیت ثالث خبر وی و در بیت تالی از خونابه و زردابه، نطفه و علقه و امثال آن مراد است و لابه

الحاج را گویند و اینجا مراد مساعی امور دنیاویه نفسانیه باشد و نیز بازی را گویند و حاصل آنکه این نطفه و علقه را جوش دادن و به حس و بصارت آوردن برای مساعی دنیا و یا برای بازی به ظاهر که از حال رذیل به حال اعلی آوردن به ظاهربازی می‌نماید و می‌تواند خونابه و زردابه کنایه از انسان باشد و حاصل آنکه انسان را در جوش آوردن برای امور ذمیمه نفسانیه و یا برای بازی و این اقرب است.

مایهٔ خونابه و زردابه را　　　جوش دادن از برای لابه را

......

مر ملائک را نمودی سرّ خویش　　　کاینچنین نوشی همی ار زد به نیش

یعنی چنانکه ملائک را از سرّ آگاه کردی، مرا نیز آگاه کن و مصراع ثانی بیان آگاهی ملائکه است و حاصل آنکه مثل این نوش که انسان کامل است نمی‌آرد و به نیش که فساد است، پس برای وجود فساد در این نوع این نوش را ترک دادن مخالف حکمت است، چنانکه بیت تالی نیز مؤید است. حاصل آنکه نور آدم علیه السلام که کمال او بود بر ملائک عیان شد و مشکلها حل گشت که این خیر کثیر را به وجود فساد از بعض بنی نوع ترک دادن موافق حکمت نیست. پس ساقط شد اعتراض شیخ ولی‌محمد که در این تقریر اعتراف به وجود فساد است، اگرچه موجب ظن ملائکه باشد و حال آنکه الله تعالی فساد از آدم منتفی ساخت و کمال آدم عیان کرد چنانکه ملائکه اقرار کمال او کرده از اعتقاد فساد تائب شدند، چنانکه گفتند: «لا عِلْمَ لَنا إلاّ ما عَلَّمْتَنا» (بقره: ۳۲) وجه سقوط آن است که اعتقاد ملائکه به وجود فساد از خصوص آدم علیه السلام نبود، بلکه وقوع فساد از افراد این نوع بود و این اعتقاد مطابق واقع بود و حاصل اعتراض ملائکه آن است که افراد این نوع فساد خواهند نمود و افراد نوع تا که ملائکه‌اند همه مسبح‌اند. پس این نوع را خلیفه کردن نه ما را منافی حکمت است و چون عیان شد، کمال بعضی افراد این نوع به تمامیت تسبیح ایشان از تسبیح ملائکه تسبیح ایشان که جمیع اسما بود به خلاف تسبیح ملائکه که به بعض اسمای تنزیهیه بود فقط، پس دانستند که در این خیر عظیم است برای شر قلیل که فساد است گذاشتن آن مخالف حکمت است، پس از اعتراض باز آمدند و به فضل این نوع به اعتبار بعض افراد معترف شدند و شیخ ولی‌محمد گفته که مراد از نیش اعتراض است و حاصل برآورده که عیان سر به مقابلهٔ اعتراض می‌ارزد که اگر اعتراض نمی‌بود سرّ عیان نمی‌گشت. پس از اعتراض کشف این سرّ حاصل شد و پوشیده نیست که نزد اهل ذوق تقریر اول اولی است.

عرضه کردی نور آدم را عیان　　　بر ملائک گشت مشکلها بیان

حشر تو گوید که سر مرگ چیست　　　میوه‌ها گویند سر برگ چیست

این بیان و ایضاح جواب سؤال موسی علیه السلام است و در این کلام اشاره است به آنکه هر موجود گواهی می‌دهد و بیان می‌کند سرّ را پیش عارف، زیرا که عارف می‌بیند در هر چیز که موجود است اسمی را که آن چیز مظهر اوست، پس پیش عارف منکشف و مشهود می‌شود که سرّ در ایجاد عالم آن است که هر اسمی در مظهر ظاهر گردد و آثار آن اسم به ظهور آید و کمال اسماء تمام شود و نیز پیش عارف ظاهر و مکشوف است سرّ مربوط ساختن این مسببات را به اسباب و بعض اضداد از اسباب‌اند یا بودن ضد مسببات را و در این ابیات با تصریح بیان این است و خلاصه آنکه حکمت چنین متقاضی گشته که بعضی امور اسباب باشند مر بعض را. پس برای ربط دادن این مسببات را با اسباب اول اسباب پیدا کرد بعد از آن مسبب را و بعض نقائض اسباب‌اند مر کمالات را.

پس البته آن نقائض پیدا شود تا آن کمالات حاصل آید و مقصود بالذات آن کمالات‌اند. از این حکمت وجود ظلم و فساد ظاهر می‌شود.

سرّ خون و نطفه حسن آدمی است　　　سابق هر بیشی ای آخر کمی است

لوح را اول بشوید بی‌وقوف　　　آنگهی بر وی نویسد او حروف

یعنی بی‌توقف و بی‌اطلاع بر آنکه بر وی خواهند نوشت و یا چه خواهند نوشت و بیت تالی مؤید اخیر است.

جنگ حمالان برای بار بین　　　این‌چنین است اجتهاد کار بین

یعنی چنانکه حمالان برای منفعت حصول زر بار می بردارند به خوشی و خوشنودی، همچنین مرد دین رنج ریاضت و منع حظوظ نفسانیه می‌کنند برای تحصیل لذت ابدیه.

چون گرانی ها اساس راحت است　　　تلخها هم پیشوای نعمت است

یعنی رنج رسیدن اسباب رسیدن رحمت خالصه است و تلخها از اسباب نعمت است، پس اسباب پیدا شود تا رحمت و نعمت حاصل آید.

حفت الجنة بمکروهاتنا　　　حفت النیران من شهواتنا

ظاهر آن است که این کلام حق است مولوی حاکی‌اند پس اضافت نکرده و شهوات اضافت به سوی خالق است و معنی آن باشد که محفوف است جنت به مکروهات نفس و مشتقات او که

مخلوق هستند،/۷۲/ و محفوف شد آتشها از شهوات نفس که مخلوق ماست شاید که مراد از نیران، دوزخ است که مکان نیران است به مقابلهٔ جنت که شهوات عین نیران است و اگر این مقولهٔ مولوی باشد پس در اضافت خفا نیست و این بیت اشاره است به حدیث مروی مسلم:

«حفت النار بالشهوات و حفت الجنة بالمکاره»[1] و در این دلیل است بر آنکه آلات عذاب در دوزخ عین شهوات است که متصور به صورت نار و مار و کژدم و جز آن شده موجودند در دوزخ و تلذذات جنت عین اعمال‌اند که شاق‌اند بر نفس و مصور شده به حور و قصور و ثمرات و مآکل و مشارب و جز آن دور جنت موجودند و در روایت بخاری واقع است به جهت مکان حفت و معنی واحد است که محجوب شده آتش به این شهوات که آتش است حقیقت در حجاب شهوات است که به این صورت ظهور نمود و اهل نفس از آن غافل‌اند و به آن تلذذ می‌گیرند و محجوب است نعم جنت به مکاره نفس که در حجاب صورت مکاره ظاهر شدند این حقایق نعم اهل نفس آن را مکروه می‌دانند بر این تقدیر نار بر معنی خود است و مراد از جنت نعم جنت‌اند و الله اعلم بمراد رسوله صلی الله علیه و آله و سلم.

تخم ما به آتشت شاخ تر است　　　سوخته آتش قرین کوثر است

اگر بیت سابق حکایت از حق است پس این بیت مقولهٔ مولوی است و الا از بیت سابق مقولهٔ مولوی است شاخ تر مستعار است مر آن‌کس را که نفس وی فربه است و گرفتار شهوات نفس است و سوخته مستعار است برای آن‌کس که نفسش کشته شده و بازداشته شده از حظوظ نفسانیه و حاصل آنکه برای دوزخ آماده است گرفتار نفس و شهوات و کسی که از حظوظ بازمانده و در دنیا رنج ریاضات کشیده او قرین کوثر است. پس این بیت نتیجهٔ بیت اول است و می‌تواند که از شاخ تر مراد باشد اثر ارتکاب شهوات نفسانیه و خباثت که از شهوات پیداست که این خباثت به منزلهٔ شاخ رطب است در حیات نفس چنانکه از شاخ رطب حیات درخت است همچنین حیات نفس از این خباثت است و حاصل آنکه در دوزخ ماند تا اینکه به این خباثت است و چون از سوختن در آتش این خباثت زائل شود از دوزخ خارج شده در نهری که به منزلهٔ کوثر است و این نهری است در جنت که آن را نهر الحیات گویند درآید و به جنت داخل شود و بر این تقریر اشاره است به حدیثی که روایت کرده بخاری و مسلم در حدیث طویل بعد ذکر شفاعت این لفظ واقع است:

---

۱. ترمذی محمد بن عیسی، سنن ترمذی: ج ٤ ص ٤٠٥

«فیقول الله شفعت الملائکة و شفع النبیون و شفع المؤمنون و لم یبق الا ارحم الراحمین فیقبض قبضة من النار فیخرج منها قوما لم یعملوا خیرا قط قد عادوا حمما فیلقیهم فی نهر فی افواه الجنة یقال له نهر الحیاة فیخرجون کما تخرج الحبة فی حمیل السیل فتخرجون کاللؤلؤ فی غرقابهم الخواتیم فیقول اهل الجنة هؤلاء عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغیر عمل عملوه و لا خیر قدموه فیقال لکم ما رأیتم و مثله معه»[1] پس خواهد گفت الله یعنی بعد شفاعت رسل و انبیاء مؤمنین شفاعت کرده ملائکه و شفاعت کردند نبیون و شفاعت کردند مؤمنان و نه باقی ماند مگر ارحم الراحمین برای شفاعت پس خواهد گرفت به قدر یک قبضه از نار پس خارج خواهد کرد از نار قومی را که نه عمل کردند خیر را گاهی به وقتی درحالی‌که شدند فحم سیاه از سوختگی پس خواهد انداخت آن قوم را در نهری که در دهانهٔ جنت است نامیده می‌شود نهر الحیات پس خارج شوند چنانکه خارج می‌شود گیاه در گل سیل پس خارج شوند مثل گوهر در صفا و در رقاب ایشان مهرهااند پس خواهند گفت اهل جنت که این‌ها عتقاءالرحمن‌اند یعنی آزاد کرده‌شدهٔ رحمان‌اند که داخل کرده است الله آنها را در جنت به غیر عملی که عمل کرده‌اند و به غیر خیری که کرده باشند در دنیا پس گفته شود آن قوم را که برای شما آن چیز است که دیدید و مثل آن. و حدیثی دیگر مروی بخاری و مسلم این است که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

«اذا دخل اهل الجنة الجنة و اهل النار النار یقول الله تعالی من کان فی قلبه مثقال حبة من ایمان فاخرجوه فتخرجون قد امتحشوا و عادوا حمما فیلقون فی نهر الحیاة فینبتون کما نبت الحبة فی حمیل السیل أ لم تروا أنها تخرج صفراء ملتویة» وقتی که داخل شوند اهل جنت جنت را و اهل نار نار را خواهد گفت الله تعالی هرکسی را که در قلب وی به قدر یک حبه از خردل از ایمان است پس خارج کنند آن را پس خارج شوند درحالی‌که سوخته شدند و شدند انگشت سیاه پس انداخته شوند در نهر حیات پس برویند چنانکه گیاه می‌روید در گل سیل آیا نمی‌بینید که آن گیاه می‌روید زرد پیچیده پس از این هر دو حدیث معلوم شد که تا که خباثت نفس در آنها باقی است در آتش مانند و چون سوخته گردند و هیچ رطوبت خباثت نفسیه باقی نماند خارج شوند و حیات ابدی یافته به جنت روند لیکن اینجا کلامی باقی است که از حدیث سابق ظاهر می‌شود که آنها که اصلا عمل خیر نکردند از شفاعت ارحم الراحمین خارج شوند از دوزخ و ایمان هم از عمل

۱. ابن منده، محمد بن اسحاق، الایمان: ص ٤٦١

خیر است پس لازم آید که مشرک باشد و الله تعالی می‌فرماید: «إِنَّ اَللّٰهَ لا یغْفِرُ أَنْ یشْرَک بِهِ»(نساء: ٤٨) لهذا شراح حدیث از علمای ظاهر و اهل تأویل، تأویل حدیث به این وجه می‌کنند که مراد از خیر عمل جوارح سوای ایمان است، پس حاصل آن شد که هیچ خیر سوای ایمان نکردند و آنچه که ارشاد شیخ اکبر قدس سره از تتبع کلام او قدس سره لائح شده به این فقیر این است که ایمان عبارت است از تصدیق وحدانیت به قول رسول و اقرار به آن یعنی تصدیق و اقرار به این جهت کند که رسول فرمود و همین ایمان خیر است و همچنین اعمال دیگر که خیرند به وقتی خیرند که عمل کند به جهت اینکه امر فرمود رسول به آن و الله تعالی به لسان رسول از خیریت او خبر داد و اگر این جهت نباشد پس این خیر نیست لهذا اجماع واقع شده بر آنکه شرط صحت عبادات ایمان است بما جاء به الرسول و مراد در حدیث اول آن کسانند که موحدند لیکن تصدیق توحید کرده به دلائل عقلیه به جهت آنکه اتباع مدلول دلیل لازم است نص کردند شیخ اکبر قدس سره بر آن و آنها مثل فلاسفه از اصحاب فترت‌اند که موحدند به نظر عقلی خود بر آنها صادق است که: «لم یعملوا خیرا قط» که عمل خیر بدون اتباع رسول نمی‌تواند شد. پس میان این حدیث و آیهٔ عدم مغفرت مشرک را تعارض و تنافی نیست مؤید است مر آن را که گفته شد آنچه که واقع است در حدیث طویل مروی بخاری و مسلم در شفاعت که مشتمل است بر بیان شفاعت سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم سه بار مر عاصیان را در بار سوم مأمور شود که خارج کند هرکسی را که در قلب وی ادنی مثقال حبه از خردله ایمان باشد بعد از آن آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم سؤال کرد:

«ایذن لی فیمن قال لا إله الا الله قال لیس ذلک لک و لکن و عزتی و جلالی و کبریائی و عظمتی لاخرجن منها من قال لا إله الا الله»[1] اذن ده مرا در آن کسانی که گفته‌اند لا إله الا الله فرماید الله تعالی نیست این شما را و لیکن قسم است به عزت و جلال من و کبریائی من و عظمت من که البته خارج خواهم کرد از نار کسی را که گفت لا إله الا الله پس همین‌که بعد اخراج کسانی را که ادنی ایمان دارند نه باقی ماند مگر آنها که ایمان ندارند. آن سرور سؤال کردند به اخراج موحدان پس آن موحدان مؤمن نباشند که هیچ مؤمن باقی نماند پس آنها موحدان به نظر عقلیه‌اند

---

۱. بخاری محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱۱ ص ۱۸۲

نه به قول رسول صلی الله علیه و آله و سلم و الله تعالی فرمود که شفاعت آنها تو را نیست ای حبیب من صلوات الله علیه و سلم برای اینکه این‌ها از امت اجابت نیستند و الله تعالی خود به اخراج آنها وعده کرده، پس البته واقع شود و آن عتقاءالرحمن‌اند و نیز باید دانست که حدیث ثانی که مذکور شد در آن عتقاء الرحمن مراد نیستند بلکه آنهایند که به شفاعت بیرون آیند لهذا در آن امر است بر شافعان که اگر جوار عتقاء الرحمن محض به رحمت ارحم الراحمین بدون شفاعت غیر وی خارج شوند، بلکه آنهایند که در مرت ثالثه از شفاعت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم برآیند که به قدر حبه خردله ایمان دارند و ایشان از امت اجابت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم اگرچه سیاه شده باشند مثل عتقاء الرحمن این مباحث را چنین باید فهمید که ذکر کرده شده.

بی‌سبب بیند چو دیده شد گذار　　　تو که در حسّی سبب را گوش دار

حاصل آنکه بی‌سبب بیند چیزها که دیدهٔ دل او از حس گذار کرده و مقید به حس نمانده و کسی که گرفتار حواس است آن را باید که اسباب نگاه دارد خصوص اسباب شریعت.

بی‌سبب بیند از آب و گیا　　　چشمه‌چشمه معجزات انبیا

آب و گیا، کنایه از وسائط و حاصل آنکه هرکه از طبائع بیرون گشته و تجرد حاصل کرده است او چشمهٔ معجزات انبیا که از موطن آمدن معجزات عبارت است می‌بیند بی‌توسط دلیل و شاید اگرچه کیفیت وجه آمدن معجزات مشهود نباشد یعنی ایمان او باید داشت و او را حاجت نظر در معجزات نیست و این منافات ندارد به آنکه شیخ اکبر قدس سره تصریح فرمودند که کیفیت و جهت آمدن معجزات از موطن آن مدرک نمی‌شود کسی را، که آمدن معجزات بدون همت انبیاست و اگر به همت بودی و کیفیت مشهود شدی، پس ولی هم قادر بر آن می‌شد.فتدبر.

این سبب همچون طبیب است و علیل　　　این سبب همچون چراغ است و فتیل

یعنی این سبب مر مقید سبب را همچو طبیب است مر علیل را، که علیل محتاج طبیب است همچنین مقید به سبب محتاج است به سبب و این همچو چراغ است و فتیل است و مقید محتاج به سبب است در تحصیل مسبب چنانکه در شب چراغ را فتیل احتیاج است برای تابش چراغ چنانکه در مصراع اول بیت ثانی می‌فرمایند و حاصل مصراع ثانی آنکه کسی را که چون آفتاب است او محتاج این اسباب نیست و او آن است که از اسباب گذشته است.

وه که چون دلدار ما غم سوز شد　　　خلوت شب درگذشت و روز شد

محمد رضا گفته یعنی فرقتی که دلدار ما غم گرفتگی سبب سوخت حجاب سبب بینی که به منزلهٔ شب بود از میان رفت، انتهی. پس لفظ وه بر این تقریر متعلق است به آنچه که از ابیات فهمیده می‌شد و حاصل آنکه وه بر گرفتاری گرفتاران به سبب و اعتراض شیخ ولی‌محمد به آنکه چون حجاب سبب بینی رفت، پس وه و افسوس را وجه نیست، ساقط است و در بیت تالی گفته که از شب حجاب بشریت و از ماه جلوهٔ سبب مراد است، انتهی و وجه مشابهت میان جلوهٔ سبب و میان جلوهٔ ماه آن است که چنان‌که در ماه روشنی آفتاب ظاهر شده جلوهٔ ماه می‌دهد همچنین در سبب جلوهٔ تاثیر حق است که به آن سبب جلوه می‌نماید، پس آفتاب از پرده ماه را روشن سازد همچنین حق از پردهٔ حجاب سبب تأثیر خود ظاهر می‌کند. پس اعتراض شیخ ولی‌محمد به آنکه سبب را اصلا مناسبت به ماه نیست، ساقط است و شیخ ولی‌محمد گفته که مراد از شب حالت استغراق است که از آن امتیاز تعینات بر می‌خیزد و از روز حالت علم و امتیاز و تعینات و از ماه ذات حق و بر گذشتن این حالت استغراق وه و افسوس می‌کند و این تقریر اگرچه می‌تواند شد، لیکن اطلاق شب بر حالت استغراق که آن را وصال قرار داده بعید می‌نماید و نیز رفتن حالت و آمدن به علم و امتیاز تعینات این بقا بعد فناست به صحو بعد محو است این کمال عظیم است بر آن تأسف خوردن معنی ندارد.

ترک عیسی کرده خرپرورده‌ای   لا جرم چون خر برون پرده‌ای

عقل را لفظ عیسی مستعار است و خر مر نفس را.

ز اخروهن مرادش نفس توست   کاو به آخر باید و عقلت نخست

مروی است از حذیفه ابن یمان که شنیده‌ام آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم که می‌فرمودند در خطبهٔ خود: «الخمر جماع الإثم و النساء حبائل الشیطان و حب الدنیا رأس کل خطیئة»[1] و گفت حذیفه که شنیده‌ام آن سرور را که می‌گفت:

«اخروا النساء حیث أخرهن الله»[2] خمر مجمع گناه است و زنان دامهای شیطان‌اند که از زنان در ضلالت می‌افتد و حب دنیا سر هر گناه است و مؤخر سازید زنان را به مکانی که مؤخر کرده است الله تعالی. این حدیث را صاحب مشکات گفته که روایت کرد زرین و بیهقی همین قدر

---

۱. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، مصنف ابن ابی شیبه: ج ۷ ص ۱۰٦

۲. طبرانی، سلیمان ابن احمد، المعجم الکبیر: ج ۹ ص ۲۹٦

روایت کرد مرسلا: «حب الدنیا رأس کل خطیئة»[۱] و شیخ ابن همام تصنیف کرده روایت: «اخروهن حیث أخرهن الله تعالی» فقهای حنفیه این حدیث را بر صفوف صلوات حمل کرده‌اند و می‌گویند که بر رجال فرض است که مقدم ایستاده شوند و نساء را مؤخر کنند. لهذا حکم می‌کنند که اگر امرأة مشتهات محاذی رجل گردد در صف نماز، نماز رجل فاسد گردد که فرض مقام از او متروک شده و مولوی قدس سره به لسان اشاره از نساء نفس مراد داشته و معنی آنکه نفس را مؤخر کنید در اعطای حظوظ از عقل جایی که الله تعالی مؤخر کرده که واجب کرده اعطای حظوظ عقل معاد که عبادات و ریاضات است بعد از آن واجب کرد دادن حظ نفس به قدر ابقای قوت عبادات زیاده از آن منهی گردانید.

آن خر عیسی مزاج دل گرفت		در مقام عاقلان منزل گرفت

مراد از این خر عیسی، نفس مطمئنه است و حاصل آنکه نفس مطمئنه که مزاج دل گرفته و آن نفس مطمئنه در مقام عاقلان منزل گرفت./۷۳/

گر ز عیسی گشته‌ای رنجور دل		هم از او صحت رسد او را مهل

ظاهر به نظر ابیات سابقهٔ آن است که از عیسی، عقل معاد مراد است و خطاب به سوی اهل نفس است چنانکه محمد رضا گفته که از قوم غمر اهل نفس مرادند و آنچه بعضی زعم کرده‌اند که خطاب به نفس است ابیات لاحقه بر آن فرود نمی‌آید و شیخ ولی‌محمد گفته که مراد از عیسی عارف کامل است که سراسر عقل است و بر این ارادهٔ ابیات لاحقه را انطباق تمام است لیکن به نظر ابیات سابقه بعید است که در آن از عیسی عقل معاد مراد است.

تو شب و روز از پی این قوم غمر		چون شب و روزی مددبخشای عمر

چونی از صفرائیان بی‌هنر		چه هنر زاید ز صفرا درد سر

نفس را به صفرا تشبیه داده صفرائیان مستعار به اهل نفس ساخته و چون در ابیات سابقه عیسی علیه السلام به عقل مستعار باشد پس در بیت تالی خطاب است به جناب آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم چنانکه قول وی قدس سره که: «از تو جمله اهد قومی بد خطاب». شاهد است بر آن بر قول ولی‌محمد که سابق از عیسی عارف کامل مراد است، پس خطاب به اوست لیکن در قول مذکور نوع مسامحت را مرتکب باید شد.

---

۱. ابونعیم احمد بن عبدالله، حلیه الاولیاء: ج ۲ ص ۱۴۹

سرکه افزودیم ما قوم زجیر　　　تو عسل بفزا کرم را وامگیر

زجیر بالجیم است بر وزن فعیل به معنی زجر کرده شده و یا به حای مهمله به معنی دردناک، که زحیر، پیچش را گویند و اینجا مراد صاحب پیچش و یا فعیل از زجر رسانیدن زخم، پس به معنی مفعول به معنی زخمی دردناک باشد.

ز آتش این ظالمانت دل کباب　　　از تو جمله اهد قومی بد خطاب

اشاره است به قول آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم که فرموده بودند وقتی که دندان مبارک شکسته شده بود در جنگ احد: «اللهم اهد قومی فأنهم لا یعلمون» ای الله هدایت کن قوم ما را که ایشان علم ندارند و از جهل این بی‌ادبی‌ها می‌کنند، کذا فی الشروح و در سنن ترمذی مذکور است از انس(رض) که رسول صلی الله علیه و آله و سلم شکسته شد رباعیهٔ وی در روز جنگ احد و زخمی کرده شد روی مبارک وی زخم رسید به جبههٔ مبارک او تا اینکه سایل گشت خون بر وجه مبارک او. پس فرمود آن سرور

صلی الله علیه و آله و سلم: «کیف یفلح قوم فعلوا هذا بنبیهم و هو یدعوهم الی الله»[1] چگونه فلاح خواهند یافت قومی که کردند این با نبی خود و حال آنکه آن نبی دعوت می‌کرد ایشان را سوی الله. پس نازل شد این آیه: «لَیسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیءٌ أَوْ یتُوبَ عَلَیهِمْ أَوْ یعَذِّبَهُمْ»(آل عمران: ۱۲۸)؛ نیست تو را از امر ایشان هیچ چیز تا اینکه توبه کند الله تعالی بر ایشان یا معذب گرداند ایشان را و ترمذی گفته که این حدیث حسن صحیح است و می‌شاید که:

«اهد قومی فأنهم لا یعلمون» جای دیگر وارد شده باشد و در صحیحین مذکور است به روایت عبدالله بن مسعود که حکایت می‌کرد آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم نبی را و از انبیایی که زد قوم او آن نبی را پس خون او جاری گردید از ضربت و آن نبی مسح می‌کرد خون را از روی خود و می‌گفت:

«اللهم اغفر لقومی فأنهم لا یعلمون» ای الله ببخشا بر قوم من که ایشان علم ندارند و شاید که این بیت اشاره سوی این قول باشد و تبدیل لفظ اغفر باید برای محافظت وزن و برای اشعار به آنکه مراد از مغفرت هدایت است که مغفرت کافر توفیق ایمان است.

تو نه آن عودی کز آتش کم شود　　　تو نه آن روحی کاسیر غم شود

عاقل آرد معرفت را در میان　　　جاهل آرد معرفت را بر زبان

---

۱. ابن سعد، محمد بن سعد، طبقات الکبری: ج ۲ ص ۳٤

رنجانیدن امیر خفته را که مار در دهانش رفته بود

این حکایت مربوط است به بیت سابق.

عاقلی بر اسب می‌آمد سوار　　در دهان خفته‌ای می‌رفت مار

.....

چون‌که از عقلش فراوان بد مدد　　چند دبّوسی قوی بر خفته زد

دبّوس، گرز.

بی‌محابا ترک دبّوسی گران　　چون‌که افزون کوفت او شد زو روان

.....

بی‌خیانت بی‌گنه بی‌بیش‌وکم　　ملحدان جائز ندارند این ستم

ملحد آن را گویند که هیچ ملت ندارد.

می‌چکد خون از دهانم با سخن　　ای خدا آخر مکافاتش تو کن

.....

زخم دبّوس و سواری همچو باد　　می‌دوید و باز بر رو می‌فتاد

اینجا تقدیر است و حاصل آنکه به سبب رنج دبّوس و دوانیدن سوار همچو باد می‌دوید بر رو می‌افتاد.

خر گریزد از خداوند از خری　　صاحبش در پی ز نیکواختری /۷۴/

ای خداوند و شهنشاه و امیر　　من نگفتم جهل من گفت آن مگیر

.....

شد سرم کالیوه عقل از سر بجست　　خاصه این سر را که مغزش کمتر است

گر تو را من گفتمی اوصاف مار　　ترس از جانت برآوردی دمار

.....

مصطفی فرمود اگر گویم به راست　　شرح آن دشمن که در جان شماست

این مضمون مستخرج از احادیث کثیره است ورنه حدیثی در این مضمون یافته نشده.

اندر او نی حیله ماند نی روش　　پس کنم ناگفته‌تان من پرورش

.....

همچو بو بکر زبانی تن زنم　　دست چون داود در آهن زنم

بدانکه مضمون مستخرج از احادیث مولوی به عبارت خود بیان ساختند و خاموشی را به این

عبارت تعبیر کردند ورنه بو بکر زبانی از امت بود و کسی نمی‌شناخت. پس مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم چگونه تشبیه خود به او دهد در وقت خطاب وقت افاده و مخاطب عالم مشبه به نیست.

چون ید الله فوق ایدیهم بود　　　دست ما را دست خود فرمود احد

قال الله تعالی: «إِنَّ اَلَّذِينَ يبايعُونك إِنَّما يبايعُونَ اَللّهَ يدُ اَللّهِ فَوْقَ أَيدِيهِمْ»(فتح: ۱۰)؛ به‌درستی که آن کسانی که بیعت کنند تو را بیعت می‌کنند الله را، دست الله فوق دستهای مبایعین است.

پس از این ظاهر شد که ید آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم یدالله است و این دو احتمال دارد: یکی آنکه مراد از ید همین جارحه باشد که حقیقت است و این دست است که اسم جامع است مر جمیع اسما را به جهت آنکه آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم مظهر اسم الله بود و اسم الله ظاهر است در او و ظاهر عین مظهر است و این معنی در دفتر اول گذشته و وجه دیگر آنکه مراد از ید قدرت باشد که ید مستعمل در قدرت است با شیوع و اراده این معنی حقیقی منافی نیست مر اراده معنی متعارف را که نزد صوفیهٔ کرام جمیع محتملات عبارت کلام حق مراد می‌باشد چنانکه شیخ اکبر قدس سره تصریح به آن کرده لهذا مولوی قدس سره وجه ثانی اینجا گرفته‌اند و حاصل ابیات آن است: چون‌که قدرت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم قدرت الله است و قدرت الله شامل است مر هر شیء را، پس قدرت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم تا آسمان رسیده است و لهذا شقّ قمر از دست مبارک او و اشارهٔ او واقع شد.

این صفت هم بهر ضعف عقلهاست　　　با ضعیفان شرح قدرت کی رواست

یعنی قدرت بر شقّ قمر که گفته شد مر برای ضعیفان عقل راست و اما شرح قدرت او نمی‌تواند شد که قدرت او چون عین قدرت حق است پس شامل است مر جمیع عوالم را و این را ضعیف العقل نمی‌تواند شناخت و در بیت ثانی می‌فرمایند بعد سر برآوردن از خواب، قدرت مشروح خواهد شد و سر برآوردن از خواب کنایه است از فانی ساختن این وجود را و یا کنایه باشد از موت که حیات دنیایی خواب است.

مر تو را نی قوت خوردن بدی　　　نی ره پروای قی کردن بدی

مربوط است به قول وی قدس سره: «گر تو را من گفتمی اوصاف مار»

شکر حق گوید تو ای پیشوا　　　آن لب و چانه ندارم و آن نوا

چانه به معنی کله حکایت آن مرد ابله مغرور بود در تملق خرس.

حکایت آن مرد ابله که مغرور بود در تملّق خرس

اژدهایی خرس را در می‌کشید　　　شیرمردی رفت فریادش رسید
شیرمردانند در عالم مدد　　　آن زمان کافغان مظلومان رسد

.....

این چه یاری می‌کنی یک‌بارگیش　　　گوید از بهر غم و بیچارگیش

.....

مهربانی شد شکار شیرمرد　　　در جهان دارو نجوید غیر درد

یعنی شیرمرد که ولی الله است کار وی مهربانی و رحمت است اما دارو آنجا به کار آید که درد باشد، لهذا غیر صاحب درد را، رحمت ولی الله، کارگر نمی‌شود تا از مرض جهل و دوری از حق خلاص شود.

تا سقاهم ربّهم آید خطاب　　　تشنه باش الله عالم بالصواب

قال الله تعالی: «وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً»(انسان: ۲۱)؛ و نوشانید رب آنها را که اهل جنت‌اند شراب طهور. این آیه بیان حال اهل جنت است و مراد، خمر جنت است و به لسان اشاره کنایه است از افاضهٔ علوم و معارف و این حال اولیاء است در این دار دنیا. بنابراین مولوی می‌فرمایند که درد عشق پیدا باید کرد. از رحمت ولی الله، سقایت علوم معارف حاصل آید.

رحمت اندر رحمت آید تا به سر　　　بر یکی رحمت فروماً ای پسر

فروماً مخفف فرومیا است و حاصل آنکه نزد حق و یا نزد ولی الله که نایب حق است رحمت اندر رحمت است تو بر یک رحمت فرومیا و قانع بر او مشو و همت عالی دار و یا گفته شود که ماً مخفف میا نیست و تا به سر متعلق به مصراع ثانی است و حاصل آنکه رحمت اندر رحمت است، دریای رحمت در جوش است و ما تا به سر غرق یکی رحمت هستیم و ولی‌محمد گفته که اگر به جای «بر»، «در» بودی این توجیه اخیر درست آمدی.

چرخ را در زیر پا آر ای شجاع　　　بشنو از فوق فلک بانگ سماع

ظاهر آن است که مراد معراج اولیاء است و حاصل آنکه افلاک طی کن و آواز صریر اقلام مشنو که اقلام بر الواح می‌نویسند به کنایهٔ معنوی و افاضت می‌کنند. پس مراد از استماع، سماع صریر قلم است که این سماع الهی است چنانکه شیخ اکبر قدس سره گفته.

پاک کن دو چشم را از موی عیب　　　تا ببینی باغ و سروستان غیب

مراد از گوش، گوش دل است. در این ارشاد به سماع کلام که به سمع دل شنیده می‌شود و حاصل آنکه گوش دل را از موانع سماع خالی کن و وسواس مانع عظیم است.

لهذا مذکور گشت تا که رسد از جانب علو آواز حق و می‌تواند که آواز عالم ارواح مراد باشد و در بیت تالی ارشاد دید است از چشم دل. حاصل این است که چشم دل را پاک کن از موی عیب که این موجب عمی چشم دل است و مراد از عیب غیر مبنی است و چون دل از غیر حق پاک شود آن زمان چشم دل بینا شود و مراد از باغ و سروستان غیب اسما و صفات حق‌اند و عطف سروستان تفسیری باشد و یا مراد از باغ مستجمعه یا اسما بر اجمال که مرتبهٔ احدیت و از سروستان مرتبهٔ واحدیت که ذات متکثره به اسما و صفات است و در بیت ثالث ارشاد است به ادراک به شمّ دل و حاصل آنکه مرض دل که مانع به شمّ است از آن پاک باید کرد و دفع کردن از مغز و بینی زکام مستعار است به استعارهٔ تمثیلیه برای آن تا که ریح الله به مشام قلب برسد و اسرار از آن منکشف گردد و بیت رابع ارشاد است به ادراک به ذوق دل و حاصل آنکه علتی در دل که مانع ذوق طعم حقایق است از دل دور کن و هیچ اثر آن باقی مدار و خلاصهٔ این ابیات آن است که حواس دل را از موانع ادراکات آن حواس خالی باید کرد تا حواس دل کامل گشته ادراک به آن تواند شد./۷۵/

دارو مردی کن و عنین مپو　　　تا برون آیند صد گون خوب‌رو

این تمثیل است مر ازالهٔ شخص خباثت نفس را به مجاهدات و ریاضات، تا از آن اسار الهیه مکشوف شوند به دارو کردن عنین را، تا او را باه حاصل آید. پس از وی فرزند خوب بازآیند یا مدارج کشف اسرار را به فرزندان مشبه ساختند و اخلاق حمیده پیدا کردن به داروی مردی مشبه ساختند و ازالهٔ خباثت به دور کردن عنّیت.

کندهٔ تن را ز پای جان بکن　　　تا کند جولان به پای این چمن

کنده به کاف عربی، چوبی را گویند که سوراخ کرده در پای گنهکاران بیندازند و مطلق چوب را نیز گویند. جان گرفتار به لذات بدنیه را مشبه ساختند به مقیدی که کنده در پایش بود، لهذا اثبات پای به جان کردند و تن به منزلهٔ کنده.

غل بخل از دست و گردن دور کن　　　بخت نو دریاب از چرخ کهن

آن چون بخل به غل مشبه شد و در امر ازالهٔ آن از قلب دست و گردن به قلب اثبات کردند و

این کنایه است از ازالهٔ بخل هستی خود، یعنی فانی ساختن این هستی.

ور نمی‌تانی به کعبه لطف پر   عرضه کن بیچارگی بر چاره‌گر

پر امر است از پریدن یعنی اگر نتوانی کرد آنچه که گفته شد پس به کعبهٔ لطف پرواز کن و بیچارگی خود بر حق که چاره‌گر است عرض کن و یا اینکه پر به معنی پریدن و پرواز کردن باشد و از چاره‌گر، عارف مراد باشد، یعنی اگر نیابی پرواز سوی کعبهٔ لطف پس بر عارف عرض کن حاجت خود را که از مدد او رحمت خواهد رسید.

گفت ادعوا الله بی‌زاری مباش   تا بجوشد شیرهای مهرهاش

اشاره است به این آیهٔ کریمه: «اُدْعُوا رَبَّکُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْیةً»(اعراف: ۵۵)؛ یاد کنید رب خود را به زاری و خوف.

فی السماء رزقکم نشنیده‌ای   اندر این پستی چه برچفسیده‌ای

قال الله تعالی: «وَ فِی اَلسَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ ما تُوعَدُونَ» (ذاریات: ۲۲)؛ در آسمان رزق شما موجود است و آنچه وعده کرده شدید و یا معنی آن باشد که از سماء باران نازل می‌شود و زمخشری گفته: «ما علاک فهو سماء» و آنچه موعود شده است در حق شما از رزق و کسوت و جز آن، این تفسیر ظهر آیه است و اما به لسان اشاره به نظر بطن آیه. پس مراد از رزق ارواح و قلوب که علوم بالله و معارف‌اند و از اسماء علوّ و یا مراد عقل کل و نفس کل و یا اسمای حق است.

این بلندی نیست از روی مکان   این بلندیهاست سوی عقل و جان

حاصل آنکه این بلندی مکانی نیست، بلکه این بلندی و علوّ رتبتی است و در بیت ثانی تمثیل است مر تقدم رتبتی را به تقدیم سبب بر مسبب.

آن فلانی فوق آن سرکش نشست   گرچه در صورت به پهلویش نشست

ظاهر آن است که لفظ نشست در هر دو مصراع لفظ واحد است و قافیه شین سرکش و پهلویش است. این‌چنین قافیه در کلام قدمای معتبرین واقع است و فوق سرکش نشستن کنایه است از رتبهٔ عالیه از سرکش یافتن و حاصل آنکه چون کسی مرتبهٔ عالی از مرتبهٔ سرکش یابد می‌گویند که آن فوق سرکش نشست اگرچه در مکان پهلو سرکش نشسته باشد و یا معنی آن باشد که محمد رضا گفته که چون شخصی از صفت نعال تفوق کرده برابر صدرنشینی نشیند گویند فلان بر صدرنشین تقدیم کرده و حال آنکه برابر نشست پس اسناد تفوق به شخص، به جهت تفوق صدر است بر صف نعال و

این‌چنین تفوق و بلندی نیز مقصود ما نیست و بر تقریر اول معنی بیت ثانی آن است که مقصود از فوقیت فلان بر سرکش به اعتبار شرف است، چنانکه جای دور مستخف به نسبت صدر باشد، پس صدر را شرافت است. پس مصراع ثانی تمثیل مصراع اول است بر تقریر ثانی. معنی آنکه تفوق مکان فلان از روی شرف مکین است، چنانکه صدر که مکان اکابر و اعیان است از روی مرتبهٔ مکین شرف دارد و جای دور از صدر مستخف است و شیخ ولی‌محمد گفته که در مصراع ثانی نه لفظ جداست و نشست لفظ جدا و حاصل برآورده که اگر شخص به علم و اوصاف حمیده متصف باشد اگرچه او در صف نعال است لیکن فوق جاهل است که در صدر نشسته اگرچه آن عالم در پهلوی آن جاهل که در صدر است ننشست و بر این تقریر نشست و ننشست ردیف نمی‌تواند شد و نه قافیه می‌تواند شد که نشست در مصراع ثانی معنی نشست است به حذف نون و قافیه حرف مکرر باشد از دو لفظ و یا یک لفظ به اعتبار معنیین و در نشست و ننشست هر دو مقصوداند با وجود این صاحب اوصاف حمیده اگرچه اشرف است از جاهل لیکن بر آن اطلاق نشستن نمی‌تواند شد و این اطلاق نمی‌کنند، مگر وقتی که در نشستگی فوق باشد به اعتبار مکان و امثال آن.

سنگ و آهن زین جهت که سابقند　　　در عمل هنگام فوقی لایقند

در این بیت تا ابیات آینده بیان تقدم سبب بر مسبب که غایت باشد از هر دو جانب است به دو اعتبار.

اژدها را هست قوت حیله نیست　　　لیک فوق حیلهٔ تو حیلتی است

اشاره است به قول الله تعالی: «وَ فَوْقَ كلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ» (یوسف: ۷۶)؛ و فوق هر صاحب علم، علیم است و در بیت ثانی اشاره است به این آیه: «وَ مَكرُوا وَ مَكرَ اَللّٰهُ وَ اَللّٰهُ خَیرُ اَلْماكرِینَ»(آل عمران: ۵۴) معنی این آیه گذشت.

حیلهٔ خود را چو دیدی باز رو　　　کز کجا آمد سوی آغاز رو

هرچه که وارد می‌شود البته بر ید اسمی از اسمای حق است، پس می‌فرمایند باید که به اصل آن متوجه باید شد، چنانکه در بیت ثانی مصرح است.

هرچه در پستی است آمد از علا　　　چشم را سوی بلندی نه هلا

روشنی بخشد نظر اندر علا　　　گرچه اول خیرگی آرد بلا

یعنی چون نظر در علی داری روشنی بصیرت تو داده شود، اگرچه اول از این نظر و آن نظر به پستی است خیرگی می‌آرد آری و شیخ ولی‌محمد از «علی» ذات حق مراد داشته و حاصل برآورده

که نظر در ذات که وجود مطلق است روشنی می‌بخشد که اعتقاد غیر حقیقی که آن شرک خفی است زائل می‌شود لیکن خیرگی ناظر به سبب اختفای نور وجود نسبت شده ظهور بلا می‌آرد و بلا توهّم احتیاج حق است که مطلق بدون مقید نباشد و چون دائم نظر بر نور وجود عادت کند و پردهٔ حق از پیش چشم برداشته شود و بلا زائل شود و به این رو که وجود مطلق را اگرچه مقید لازم است لیکن محتاج مقید است نه مطلق تلازم از طرفین و احتیاج از یک طرف چنانکه در بیت آینده می‌فرمایند و پوشیده نیست که با بای صورت لفظ بلی که با یای مکتوب است تفسیر بلا به آنچه که تفسیر کرده بعید از فهم است و یا وجودی که خیرگی که به جهت شدت نور است مقتضایش آن است که معلوم نشود نه آنکه این بلا آید که ذات را که وجود است محتاج داند و این توهّم احتیاج مندفع است به آنکه ذات حق وجود است و وجود موجود بنفسه است پس وجود مطلق محتاج در تحقیق نمی‌تواند شد به خلاف مقیدات که تقید محتاج به مطلق است و اما در بعض کمالات اسمائیه محتاج در ظهور آن سوی مقیدات است.

سامری‌وار آن هنر در خود بدید او ز موسی از تکبر سر کشید

قصهٔ سامری آن است که همراه موسی بود از برکت صحبت موسی علیه السلام می‌دید که آنچه دیگران نمی‌دیدند جبرئیل علیه السلام را بر مرکب سوار دید که بر هر گیاه خشک که سم می‌افتاد سبز می‌شد پس دانست سامری که خاصیت روح امین حیات است مشتی خاک از زیر سم او برداشت و نگاه داشت چون موسی علیه السلام بعد چندی از غرق فرعون به طور رفته هارون علیه السلام را خلیفه ساخته سامری از زیورهای فرعونیان که نزد بنی اسرائیل بود گرفت آن را مایع ساخته در قالب گوساله انداخت و در آن خاک سم مرکب جبرئیل انداخت. پس آن گوساله را حیات به جهت خاک سم مرکب روح الامین حاصل شد و با بنی اسرائیل گفت که این اله موسی او از نسیان اینجا گذاشته. پس اکثر بنی اسرائیل عبادت عجل کردند، نصیحت هارون علیه السلام و منع و قبول نکردند.

پس مولوی می‌فرمایند که سامری این علم را که بودن خاک سم مرکب جبرئیل موجب حیاست و این علم را بر موسی علیه السلام ظاهر کرد و خواست که دینی از خود اختراع نماید و در بیت ثالث فرمود که: «لاجرم موسی دگر بازی نمود» مراد از این بازی بد دعای موسی علیه السلام است بر سامری. چون موسی علیه السلام از طور آمدند و دیدند که بنی اسرائیل گمراه‌اند در غضب آمد سامری را پرسید این چه کردی گفت چنین تسویل کرد نفس من و موسی علیه السلام فرمود که تو را آن است با کسی که نزدیک نشوی گوید در حیات دنیا لا مساس لک تو مس مکن ما را و

دیگر دعای بد و آن: «إِنَّ لَکَ مَوْعِداً لَنْ تُخْلَفَهُ» (طه: ۹۷)؛ و برای تو جای وعده است که تو خلاف نکنی آن را یعنی البته خواهی رسید آن را و آن دار جزاست پس از این بازی موسی علیه السلام حیات دنیا بر وی تباه شد که در بادیهٔ تنهائی می‌ماند اگر کسی نزد آدمی آمد پس بر هر دو لاحق می‌شد. لهذا کسان از وی فرار می‌کردند و او از کسان فرار می‌کرد و حیات اخروی نیز در معرض تباهی است که دار آخر است محل جزا است و الله اعلم./۷۶/

ور نخواهی خدمت اهل صفا همچو خرسی در دهان اژدها

گفتن نابینای سائل که من دو کوری دارم مرا رحم کنید

نابینای در مخاطبهٔ ارباب بینش و اصحاب دانش می‌گفت از کمال مرحمت و اشفاق و از غایت مکارم اخلاق رحمت خویش در حق من مضاعف سازید و به مرحمت من دوباره پردازید که من دو کوری دارم. گفتند که ما یک کوری معاینه می‌بینیم، کوری دیگر چیست؟

پس دوباره رحمتم آرید هان چون دو کوری دارم و من در میان

......

گفت زشت آوازم و ناخوش نوا زشت آوازی و کوری شد دو تا

......

بر دو کوری رحم را دو تا کنید این‌چنین ناگنج را گنجا کنید

......

کرد نیکو چون بگفت این راز را لطف آواز دلش آواز را

......

و آنکه آواز دلش هم بد بود آن سه کوری زشتی سرمد بود

مقصود آنکه چون بر دل زنگار مستولی شود و هرچه از دل خیزد بد می‌آید دوای این کوری دل نیست مگر آنکه وهاب بی‌علت هبه کند خوبی بجای زشتی و آن وهابان هادیان صاحب همت که از همت قلب را صاحب گردانند و یا صاحب دعا باشند که از برکت دعای الله تعالی صفا بخشد و یا صاف هدایت و ارشاد که از ارشاد او چنین عمل کند که این کوری رود.

نالهٔ کافر چو زشت است و شهیق ز آن نمی‌گردد اجابت را رفیق

قال الله تعالی: «فَأَمَّا اَلَّذِينَ شَقُوا فَفِي اَلنّارِ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ

اَلسَّماواتُ وَ اْلأَرْضُ إلاّ ما شاءَ رَبُّک» (هود: ۱۰۶-۱۰۷)؛ اما کسانی که شقی شدند پس در آتش هستند به حالی که آنها را در آن نار زفیر و شهیق است ماکث در نار تا مدت بودن آسمان و زمین یعنی به قدر مدت دنیا که در این مدت در نار معذب شوند و با زفیر و شهیق بمانند مگر وقتی که خواهد رب تو با زفیر و شهیق نمانند و اما بعد مرور بودن مدت دنیا زفیر و شهیق نماند این‌چنین معنی گفته‌اند شیخ اکبر قدس سره و مولوی می‌فرمایند که چون این ناله زشت است مقرون به اجابت نخواهد شد تا از نار برآیند و این منافی آن نیست که به رحمت الهیه نار بر آنها بعد مرور زمان کثیر برد و سلام گردد.

اخسئوا بر زشت آواز آمدست　　　　کاو ز خون خلق چون سگ بود مست

قال الله تعالی: «قالُوا رَبَّنا غَلَبَتْ عَلَینا شِقْوَتُنا وَ کنّا قَوْماً ضالِّینَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْها فَإنْ عُدْنا فَإنّا ظالِمُونَ»(مومنون: ۱۰۶-۱۰۷)؛ گویند اهل نار که کافران‌اند غالب شد بر ما شقاوت ما و بودیم ما قوم گمراه تا حال به این رسید ای رب بیرون کن ما را از آن نار. «قالَ اِخْسَؤُا فِیها وَ لا تُکلِّمُونِ»(مومنون: ۱۰۸)؛ گوید الله ساکت باشید در آن نار و کلام نکنید ما را در اخراج. ظاهر آن است که این قول وقت اخیر شدن مدت عذاب است و آن خمسین الف سنه است و وجه بودن مدت عذاب خمسین الف سنه خواهد آمد ان‌شاءالله تعالی و حاصل آنکه الله تعالی فرماید که ساکت مانید عذاب برداشتیم و کلام نکنید در خروج از نار که خروج شما از نار ممکن نیست و آنچه در آیهٔ سابقه مذکور شد که مدت زفیر و شهیق قدر عمر دنیاست پس اگر عمر دنیا خمسین الف سنه است پس به سبب ارتفاع عذاب مرتفع شود و زفیر و شهیق و اگر زاید است پس زفیر و شهیق برای طلب نعیم زاید از ارتفاع عذاب خواهد بود و اگر کم باشد از خمسین الف سنه و این اگرچه بعید است پس انقطاع زفیر و شهیق قبل ارتفاع عذاب است به جهت دیدن غیر سودمند و آنچه از کلام مولوی قدس سره مفهوم می‌شود که زفیر و شهیق سودمند نیست پس ظاهر است که مراد آن است که در خروج از نار سودمند نشد و اما ارتفاع از عذاب پس به سبب آن است که چون مدت اقامت حدود تمام شد رحمت رحمان حکم او ظاهر شد و عذاب مرتفع گردید.

چونکه نالهٔ خرس رحمت‌کش بود　　　　نالهٔ ات نبود چنین ناخوش بود

.....

توبه کن وز خورده استفراغ کن　　　　وز جراحت کهنه شد رو داغ کن

باز گرد از گرگی ای روباه پیر　　　نصرت از حق می‌طلب نعم النصیر

تتمهٔ حکایت خرس و آن ابله به آن اعتماد کرده بود

آن مسلمان سر نهاد از خستگی　　　خرس حارس گشت از دلبستگی

قصه واگفت و حدیث اژدها　　　گفت بر خرسی منه دل ابلها

.....

گفت و الله از حسودی گفت این　　　ورنه خرسی چه نگری این مهر بین

یعنی خرس بودن چه می‌نگری این مهر را ببین و دارندهٔ این مهر را دور نباید ساخت.

«ورنه خرسی چه نگری این مهر بین» خرس بودن او را چه نظر می‌کنی بلکه مهر و الفت او را که با من دارد بنگر. پس هرگاه چنین امر غریب را انکار می‌کنی، البته از راه حسد خواهد بود الا تحسین می‌کردی و متعجب می‌شدی.

گفت مهر ابلهان عشوه‌ده است　　　این حسودی من از مهرش به است

گفت رورو کار خود کن این حسود　　　گفت کارم این بد و رزقت نبود

یعنی کار من نصیحت بود و بخت تو نبود تا نصیحت را قبول کنی.

این دلم هرگز نلرزید از گزاف　　　نور حق است این نه دعوی و نه لاف

بدانکه قسمی از الهام است که بر دل عارف می‌زند از حق و او شعور ندارد وقت ورود آن و از این قبیل بود کشتن موسی علیه السلام فرعونی را به یک طپانچه و وحی سوی امّ موسی که موسی علیه السلام را در صندوق کرده در دریا الفا نماید و شاید که مراد در این مصراع این قسم الهام است.

مؤمنم ینظر بنور الله شده　　　هان و هان بگریز از این آتشکده

.....

دست او بگرفت و دست از وی کشید　　　گفت رفتم چون نه‌ای یار رشید

یعنی ناصح دست آن شخص بگرفت تا او را از صحبت خلاص کند. آن شخص دست خود از او کشید، پس ناصح گفت من رفتم و دست از تو برداشتم، تو نیستی یار ذی رشد بلکه حماقت داری. /۷۷/

کاین مگر قصد من آمد خونی است　　　یا طمع داری گدائی تونی است

تونی، کناسان را گویند و گفتن موسی علیه السلام گوساله‌پرست را که این خیال‌اندیشی تو از کجاست و این مربوط است به بیت بالای او.

خود نیاید هیچ از خبث سرش　　　یک گمان نیک اندر خاطرش

.....

عاقلی را از سگی تهمت نهاد　　　خرس را دانست اهل مهر و داد

گفتن موسی گوساله‌پرست را که این خیال‌اندیشی تو از کجاست

گفت موسی با یکی اهل خیال　　　کای بداندیش از شقاوت در ضلال

صد گمانت بود در پیغمبریم　　　با چنین برهان و این خلق کریم

.....

گرد از دریا برآوردم عیان　　　تا رهیدید از شرّ فرعونیان

اشاره است به آنکه چون موسی علیه السلام با بنی اسرائیل هجرت کرده بود و فرعون با لشکر خود از عقب رسید، پس موسی علیه السلام عصای خود زد بر رود نیل آب شکافته شد و راه بر زمین پیدا شد. از این راهها بنی اسرائیل نجات یافته باز بر فرعون آب مطبق شد و فرعون با جنود خود غرق شد و این معجزهٔ عظیمه است.

ز آسمان چل سال کاسه و خوان رسید　　　وز دعایم جوی از سنگی دوید

قال الله تعالی: «وَ إِذِ اسْتَسْقی مُوسی لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاکَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَیناً» (بقره: ٦٠)؛ یاد کن آن وقت را که استسقا کرد موسی علیه السلام برای قوم خود پس گفتیم ما مر موسی را بزن از عصای خود سنگ را پس بیرون آمدند دوازده چشمه. این هم معجزهٔ عظیم است.

شد عصا مار و کفم شد آفتاب　　　آفتاب از عکس نورم شد شهاب

.....

این دو صد چندین و چندین گرم و سرد　　　از تو ای سرو آن توهّم کم نکرد؛

سرو کنایه است از مردی که فهم کج دارد و ظاهر است از کج‌فهمی آنکه معجزات تأثیر نکرد.

بانگ زد گوساله‌ای از جادونی　　　سجده کردی که خدای من تونی

بدانکه شیخ اکبر قدس سره در فص عیسوی از فصوص الحکم می‌فرماید که از خصائص ارواح آن است که آن ارواح نرود بر چیزی مگر آنکه زنده شود آن چیز و ساری شود حیات در آن

شیء. برای این قبض کرد سامری یک قبضه از خاک نقش پای جبرئیل و آن جبرئیل روح بوده بود سامری عام اینکه از خصائص روح احیاء است آن را که ملاقی گردد پس هرگاه دانست سامری که جبرئیل است، دانست که حیات ساری شد بر آنچه که رفته است. پس قبض کرد سامری یک مشت از خاک پای جبرئیل پس انداخت آن را در صورت گوساله که متخذ بود از زیور قوم فرعون پس زنده شد گوساله و آواز بقر کرد آن را خوار و اگر اقامت می‌کرد سامری صورت دیگر آواز به حسب آن صورت می‌شد و این فرمودهٔ شیخ اکبر موافق قرآن است. پس از اینجا ظاهر شد که حیات گوساله و آواز گوساله واقعی بود و گوساله در نفس الامر حیوان زنده بود بر صورت بقر مگر آنکه بدن او از زر بود و این بانگ او که بود از جادوئی نبود، بلکه اثر خاک قدم جبرئیل علیه السلام بود، بلکه این واقعه نیز از معجزات موسی علیه السلام بود که از برکت صحبت او علیه السلام جبرئیل را شناخت و این دانست که خاک پای او موجب حیات است و توجیه قول مولوی قدس سره آن است که قوله از جادوئی متعلق مصراع ثانی است و حاصل آنکه بانگ زد گوساله در نفس الامر و تو سجده کردی گوساله را و خدای گرفتی از جادوی سامری که این فعل و قول وی که اله موسی است در حق تو جادو نیست.

و آن توهّمات را سیلاب برد　　　زیرکی باردت را خواب برد
سامری خود که باشد ای مهان　　　که خدائی برتراشد در جهان

حاصل آنکه این قدر ندانستند که سامری چگونه قدرت یافت که اله را بتراشد پس گوساله که تراشیدهٔ سامری است اله نیست، بلکه اله اوست تعالی که ظاهر است در این مظهر و دیگر مظاهر و اگر می‌دانستند عبادت این مظهر نمی‌کردند بلکه معبود را اله ظاهر می‌دانستند و تابع هارون علیه السلام می‌شدند.

چون دراین تزویر او یکدل شدی　　　وز همه اشکال‌ها عاطل شدی
گاو می‌شاید خدائی را به لاف　　　در رسولی‌ام تو چون کردی خلاف

.....

شُه بر آن عقل و گزینش که تو راست　　　چون تو کان جهل را کشتن سزاست

شه به ضمّ شین در محل کراهیت و نصرت استعمال کند.

گاو زرین بانگ کرد آخر چه گفت　　　کاحمقان را این همه رغبت شگفت

حاصل از بانگ گاو زرین که این‌ها رغبت سوی او کردند این ندیدند که او چه گفت که گفت

او دلیل بود بر آنکه او اله نیست به دو وجه: یکی آنکه بانگ او مفهوم نمی‌شد و کلام اله بعد شنیدن مفهوم است و دیگر آنکه این بانگ بقر بود که از حدوث و ترکیب خبر می‌داد و این همه منافی الوهیت است.

باطلان را چه رباید باطلی　　　عاطلان را چه خوش آید عاطلی

.....

چون ز گرگی وارهد محرم شود　　　چون سگ کهف از بنی‌آدم شود

چون محمد را ابو بکر نکو　　　دید صدقش گفت هذا صادق او

حاصل بیتین آن است که جناب ابو بکر را رضی الله عنه صدق جناب پاک مصطفوی مشهود شد. پس تصدیق آورد و حکم کرد که این وجه کاذب نیست و کاذب بودن او محال است و این شأن صدیق است که نور ایمان او را هادی می‌شود و نه غیر وی از معجزه و خبر آن‌چنان‌که سابق گذشت و در این بیتین اشاره است به آنکه مقام صدیقیت که ابو بکر را حاصل بود از اول ملاقات آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم بعد بعثت حاصل بود.

چون نبد بو جهل از اصحاب درد　　　دید صد شق القمر باور نکرد

ترک کردن آن مرد ناصح پند آن مغرور خرس را

پس ره پند و نصیحت بسته شد　　　امر «أغرض عنهم» پیوسته شد

طشت از بام افتادن کنایه از شهرت است و مراد از معجزه دردمند ابو بکر صدیق است و حاصل آنکه دردمندی که از او مشهور است که معجزهٔ او پنهان بود به جهت آنکه او معجزه نطلبیده بود و حق که رسالت رسول است از او پنهان نشد که ایمان آورد بی‌معجزه چنانکه شیخ اکبر قدس سره فرموده‌اند که صدیق را حق ظاهر و مشهود می‌شود و در ایمان حاجت به معجزه نیست و از نور ایمان هرچه که مشهود اوست مشهود است. شیخ ولی‌محمد گفته که این بیت اگر مقولهٔ موسی علیه السلام است پس حاصل معنی آن است که بی‌اظهار معجزه ایمان آورد و بی‌مشاهدهٔ آیات قدرت حق را در صورت من بشناخت و این جملهٔ اخیر از الفاظ بیت فهمیده نمی‌شود و نیز بی‌معنی است که موسی علیه السلام نیز از مقدورات حق است و چون حق را در وی دید پس از مشاهدهٔ آیات قدرت که موسی علیه السلام بود دید. پس صواب آن است که این جمله را اسقاط کند اگر این مقولهٔ موسی علیه السلام باشد. پس مراد از دردمند صدیق آن وقت باشد چون یوشع

علیه السلام که از صدیقان امت موسویه بود و بعد موسی علیه السلام نبی گشت غیر رسول و معنی به مقایسهٔ آنچه که ذکر کردیم استخراج باید کرد و نیز گفته که اگر مقولهٔ مولوی باشد پس حاصل آنکه هرچند که اسرار در پردهٔ حکایات پوشیده‌ام لیکن بر وی مکشوف گشت این محتمل است و آنچه اولا گفته شد اولی و انسب است.

ترک کردن آن مرد ناصح پند آن مغرور خرس را:

مقصود آنکه چونکه از شماتت استعداد مستمع را نصیحت ناصح کارگر نشود و ناصح را معلوم گردد این معنی پس اعراض لازم است از او و در این بیت اشاره است به قول الله تعالی: «فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ انْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ» (سجده ۳۰)پس اعراض کن از کافران و منتظر باش که حق با ایشان چه کند به‌درستی که آن کافران هم منتظراند. پس صنادید این ها در بدر مقتول شدند و در جهنم داخل شدند و اعراض و انتظار برای این بود./۷۸/

چون دوایت می‌فزاید درد پس　　　قصه بر طالب مگو بر خوان عبس

در تفاسیر مذکور است که روزی آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم مشغول بود به دعوت صنادید قریش و عبدالله ابن ام مکتوم رضی الله عنه معذور چشم بود، آمد و گفت یا رسول الله تعلیم کن مرا آنچه که تعلیم کرد حق تو را و سخن آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم مقطوع ساخت شاید که از جهت عدم دریافت اشتغال آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم آن دعوت بود. پس روی آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم ترش شد و از قطع کلام ملول شد و عبدالله بیرون آمد مأیوس شده. پس این آیه نازل شد: «عَبَسَ وَ تَوَلّی أَنْ جاءَهُ اَلْأَعْمی وَ ما یدْرِیک لَعَلَّهُ یزَّکی أَوْ یذَّکرُ فَتَنْفَعَهُ اَلذِّکری»(عبس: ۱-۴)؛ ترش کرد روی خود را آن سرور اعراض کرد برای اینکه آمد اعمی و نه تو را دانا گردانید از حال وی شاید که پاک شود یا پند گیرد پس نفع کند او را پند و خلاصه مقام آن است که از طالب ارشاد بعید نباید داشت.

احمدا دیدی که قومی از ملوک　　　مستمع گشتند گشتی خوش که بوک

.....

بگذرد این صیت از بصره و تبوک　　　ز آنکه الناس علی دین الملوک

تبوک به تقدیم فوقانیه و موحده تحتانیه شهری است در شام آنجا نصاری بودند آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم با صحابه آنجا رفت. آنجا جزیه قبول کردند و جنگ در میان نیامد. آنچه شیخ

ولی‌محمد گفته که جعفر طیار رضی الله عنه آنجا شهید شدند سهو است و جعفر در بئر معونه شهید شدند و مراد از بصره و تبوک شهرهای کلان بعید و مشتهر، ورنه بصره در آن وقت نبود و بصره آباد شده است در خلافت امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه.

کاندر این فرصت کم افتد این مناخ　　　تو ز یارانی و وقت تو فراخ

مناخ جای نشاندن شتر برای منزل گرفتن.

احمدا نزد خدا این یک ضریر　　　بهتر از صد قیصر است و صد وزیر

.....

یاد الناس معادن هین بیار　　　معدنی باشد فزون از صد هزار

قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة خیارهم فی الجاهلیة خیارهم فی الإسلام اذا فقهوا»[۱] رواه مسلم: آدمیان معادن‌اند مثل کانهای زر و سیم بهترین ایشان در جاهلیت همان بهتر است در اسلام به شرطی که فقیه شود پس فقاهت اصل خیرات است پس کسی که در جاهلیت به خیریت مشتهر نبود چنانکه زادهٔ عبید و یا از قوم غیر قریش و بعد اسلام چون فقاهت حاصل کردند خیرند از کسانی که در جاهلیت خیر بودند و بعد اسلام چون فقاهت نه حاصل کردند و این است معنی بیت تالی و در وی از معدن لعل و عقیق مراد اصحاب فقاهت‌اند و کان مس مراد عامه که فقاهت ندارند.

گفت از اقرار عالم فارغم　　　آنکه حق باشد گواه او را چه غم

گر خفاشی را ز خورشیدی خوری است　　　آن دلیل آمد که او خورشید نیست

یعنی نصیب است و خلاصه ابیات آن است که اشقیاء فاسد الاستعداد که از آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم غیظ داشتند. این از کمال آن سرور بود صلی الله علیه و آله و سلم و کمالش مقتضی آن است که اشقیاء درمانند.

فارقم فاروقیم غربیل‌وار　　　تا که کاه از من نمی‌یابد گذار

غربیل امالهٔ غربال است و این اماله لفظ عربی چون کرده شود استعمال در فارسی شایع است.

آرد را پیدا کنم من از سبوس　　　تا نمایم این نقوش است آن نفوس

.....

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ٤ ص ٢٠٣١

گاو را داند خدا گوساله‌ای خر خریداری و در خور کاله‌ای

چون از گاو صورت پرورش ظاهری است او را گوساله خدا می‌داند و مقصود آنکه به مقصود معتمد بر اسباب و بیننده اسباب را که حال حقیقت‌اند در حماقت مثل گوساله است که آن اسباب را خالق می‌داند و معنی مصراع ثانی خر را خریدار می‌داند و لایق هر کاله می‌داند و می‌شمرد و مقصود آنکه کار هر اهل پیشه و دانش او مناسب آن پیشه است و منعمش در دنیا مثل خر است و احمق است و نمی‌بیند مگر لذات و منافع عاجله را.

تملق دیوانه با جالینوس و وهم کردن جالینوس

گفت جالینوس با اصحاب خود مر مرا تا آن فلان دارو دهد

حاصل آنکه جالینوس با اصحاب خود گفت که فلان دارو معین بدهد یکی از اصحاب و فلان فاعل دارو دهد نیست چنانکه بیت تالی گواه است بر آن.

گرنه جنسیت بدی در من از او کی رخ آوردی به من آن زشت‌رو

.....

چون دو کس برهم زند بی‌هیچ رشک در میانشان هست قدر مشترک

قدر مشترک عبارت است از امری که مشترک باشد میان دو چیز خواه مفهوم کلی باشد چنانکه میان انسان و فرس قدر مشترک است مفهوم می‌شود و یا امر شخصی باشد چنانکه گویند قدر مشترک میان عناصر ماده است و مراد اینجا امر مشترک است که باعث ائتلاف گردد و آن اشتراک در بعض اخلاق و یا امور طبیعت است.

سبب پریدن و چریدن مرغی که با مرغ دیگر هم جنس نبود

آن یکی خورشید علّیین بود وین یکی کرمی که بر سرگین تند

علیین درجه است در بهشت فوق همه درجات و سجین درکه است در دوزخ تحت همه درکات و علیین و سجین را دیگر اطلاقات به هم نیست چون مقام بودن ارواح صالحان علیین است و مقام بودن ارواح کافران سجین./۷۹/

بلبلان را جای می‌زیبد چمن مر جعل را در چمین خوش‌تر وطن

با زبان معنوی گل با جعل این همی‌گوید که ای گنده بغل

.....

غیرت من بر سر تو دور باش　　　می‌زند کای خس از این در دور باش

دور باش نیزهٔ دو شاخه که در زمان قدیم پیش شاهان می‌بردند و از این مردمان را دور می‌کردند و حاصل آنکه غیرت در حق تو دور باش می‌زند و دور می‌کند.

حق مرا چون از پلیدی پاک داشت　　　چون سزد بر من پلیدی را گماشت

از اینجا رجوع است به قول وی قدس سره که: «گر خفاشی را ز خورشید خوری است» و می‌تواند که با ابیات سابقه رجوع باشد و بر هر تقدیر این دو بیت بر لسان آن سرور است صلی الله علیه و آله و سلم. حاصل آنکه آن سرور از ازل پاک بود. پس پلیدی بر او گماشته نمی‌تواند شد. لهذا شیطان مقهور او بود و یا مسلم و منقاد بود و در بیت ثانی اشاره است به شق صدر که در مکه قبل نبوت واقع شده بود.

یک رگم ز ایشان بد و آن را برید　　　در من آن رد رگ کجا خواهد رسید

یک نشان آدم آن بود از ازل　　　که ملایک سر نهندش از محل

.....

یک نشان دیگر آنکه آن بلیس　　　ننهدش سر که منم شاه و رئیس

این ظاهر است که ابلیس مظهر مضل بود و صورت آدم مظهر هادی بود. پس او چگونه ساجد شود و اگرچه او نیز محتاج باطن آدم است علیه السلام و این حکم عام است در همه انبیا و اولیا و لیکن ابلیس پیش آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم مقهور بود و قطعا بر ما عدای وی احتمال اغوا می‌تواند چنانکه آدم علیه السلام را شجرهٔ منهیه خورانید.

پس اگر ابلیس هم ساجد شدی　　　او نبودی آدم او غیری بدی

تتمهٔ قصهٔ آن مرد مغرور بر وفای خرس

چون‌که بی‌سوگند گفتش بر دروغ　　　تو میافت از مکر و سوگندش به دوغ

نفس او می‌رست و عقل او اسیر　　　صد هزاران مصحفش خود خرده گیر

.....

ز آنکه نفس آشفته‌تر گردد از آن　　　که کنی بندش به زنجیر گران

.....

چون اسیری بند بر حاکم نهد　　　حاکم آن را بردرد بیرون جهد

این بیت مثال ما سبق است و مقصود از ما سبق و لحق آن است که نهانندهٔ بند غالب می‌باید تا بگسلیدن بند نتواند چون سیر مغلوب حاکم است اگر بند بر حاکم نهد حاکم آن را بردرد و ایذا رساند، همچنین سوگند و عهد بند است بر نفس و اهل نفس که از مقتضایش باز می‌دارد و اگر نهانندهٔ این بند به سوگند غالب بود، ایفای آن بلا جاری می‌کند و اگر غالب نیست نفس و اهل نفس قسم و عهد را شکسته در معاصی و مهالک عظیمه می‌اندازد و در بیت ثانی تالی می‌فرمایند که او متمثل کریمهٔ: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و کریمهٔ: «وَ اِحْفَظُوا أَیمانکمْ» نمی‌تواند شد. ترجمهٔ اول آنکه ای مؤمنان وفا کنید عهد را و مراد از این عهد، عهد با حق است به اتباع تشریع او تعالی و با خلیفه که او رسول است و یا با کسی دیگر برای مرضیات حق چون عهد با مرشد و ترجمهٔ ثانی آن است که حفظ کنید سوگندهای خود را و از شکستن آن مجتنب شوید.

تو ز اوفوا بالعقودش دست شو　　　احفظوا ایمانکم با او مگو

و آنکه داند عهد با که می‌کند　　　تن کند چون تار و گرد او تند

رفتن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به عیادت صحابی رنجور و فایدهٔ آن

مصطفی آمد عیادت سوی او　　　چون همه لطف و کرم بدخوی او

یعنی عیادت را یا برای عیادت./۸۰/

پس صلهٔ یاران ره لازم شمار　　　هرکه باشد گر پیاده ور سوار

.....

ور عدو باشد هم این احسان نکوست　　　که به احسان بس عدو گشته‌ست دوست /۸۰/

وحی کردن حق تعالی به موسی که چرا به عیادت من نیامدی

ظاهر آن است که ذکر این حکایت برای توضیح اینکه قطبی باشد و شاه جلیل، زیرا که قطب متصف به قرب فرائض است و شاه عطف تفسیر است و یا عطف عام بر خاص. پس شاه جلیل جامع است بین القرنین.

آمد از حق سوی موسی این عتیب　　　کای طلوع ماه دیده تو ز جیب

.....

مشرقت کردم ز نور ایزدی　　　من حقم رنجور گشتم نامدی

گفت آری بندهٔ خاص گزین　　　گفت رنجور او منم نیکش ببین

اشاره به کسی است که متصف به قرب فرائض است.

هرکه خواهد هم‌نشینی با خدا　　　او نشیند در حضور اولیا

در کتب تصوف حدیثی نقل می‌کنند: «من اراد ان یجلس مع الله فلیجلس مع اهل التصوف» کسی که خواهد نشیند با خدا پس بنشیند با اهل تصوف و در کتب حدیث «مع اهل الذکر» و حاصل واحد است که اهل الذکر اهل تصوف‌اند.

از حضور اولیا گر بگسلی　　　تو هلاکی زان که جزوی نه کلی

هرکه را دیو از کریمان وابرد　　　بی‌کسش یابد سرش را وابرد

یک بدست از جمع رفتن یک زمان　　　مکر شیطان باشد این نیکو بدان

یعنی بدی عظیم است و این تلمیح به این حدیث: «من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الإسلام»[1] کسی که مفارقت کرد جماعت را به قدر شبر یعنی اندکی مخالفت جماعت کرد پس به تحقیق او بیرون کرد رسن اسلام را از گردن خود و شراح حدیث و دیگر علمای اعلام چون امام غزالی از جماعت اجماع مراد دارند و این حدیث روایت کرد امام احمد ابو داود و امام غزالی تواتر را دعوی کرده.

تنها کردن باغبان صوفی و فقیه و علوی را از هم

ربط این حکایت ظاهر است به ما قبل و غرض تشبیه رسیدن جزای فعل آن‌کس که از جماعت و اعیان به سوی صلاح عداوت کرد در آخرت به رسیدن جزا از دست باغبان در این دار بی‌وفا.

یک فقیه و یک شریف و صوفیی　　　هر یکی شوخی فضولی یوفیی

.....

گفت صوفی را برو سوی وثاق　　　یک گلیم آور برای این رفاق

رفاق جمع رفیق

---

۱. خلال، احمد بن محمد، السنه: ج ۵ ص ۳۹)

چون بیاید مرد را پنبه کنید　　　هفته‌ای بر باغ و راغ من تنید

ظاهر آن است که تنبیه با مثناة فوقانیه است مخفف تنبیه به معنی آگاه کردن و در عرف مستعمل است در ضرب و شتم و زجر بر فعلی تا از آن بازآید و می‌تواند که به فتح بای فارسی و نون زده و بای موحده بعد آن به معنی پراکنده کردن و نرم ساختن و محو کردن باشد. اکثر شارحان بر اخیرند و شارحی گفته که اول در اکثر نسخ قدیمه است و ثانی در نسخ جدیده و این قول به اعتبار نقاط خواهد بود، ورنه صورت هر دو در کتابت واحد است.

گفت ای سگ صوفیی کو از ستیز　　　اندر آید باغ مردم تیز تیز

صوفی به یای مصدری است به معنی صوفی بودن.

این جهان کوه است گفت‌وگوی تو　　　از صدا هم بازآید سوی تو

کای شریف من برو سوی وثاق　　　که ز بهر چاشت پختم من رفاق

بر در خانه بگو قیماز را　　　تا بیارد آن رقاق قاز را

قیماز کنیز و خدمتکار و گویند که نام کنیزان باغبان بود. رفاق نان تنک و قاز حیوان طائر است، مراد اینجا کباب اوست.

بر زن و بر فعل زن دل می‌نهید　　　عقل ناقص وانگهانی اعتمید

هرکه باشد از زنا و زانیان　　　این برد ظن در حق ربانیان /۸۱/

خواند افسونها شنید آن را فقیه　　　در پیش رفت آن ستمکار سفیه

حاصل آنکه اول سخنان مثل افسون خواند تا وی معاونت شریف نکند چون از او مطمئن گشت در پی شریف رفت. پس ظاهر شد که خواندن افسون‌ها با بی‌فایده نمی‌افتد چنانکه گمان برده شیخ ولی‌محمد و گفته یعنی چون قصه به گوش قبول شنید و چون شریف نیامد، او را از پیش خود براند و رخصت کرد و بعد رخصت کردن فقیه را آن ستمکار در پی اش برفت این معنی را ذوق قبول نمی‌کند که بعید الفهم است.

گفت ای خر اندر این باغت که خواند　　　دزدی از پیغمبرت میراث ماند

.....

گر شریف و لایق و همدم نیم　　　از چنین ظالم تو را من کم نیم

.....

مر مرا دادی بدین صاحب غرض	احمقی کردی تو را بئس العوض

.....

این‌چنین رخصت بخواندی ای وسیط	یا بدست این مسئله اندر محیط

.....

این بگفت و دست بر وی برگشاد	دست او کین دلش را داد داد
گوش کردم آن همه افسوس تو	می زنم بر سر که شد ناموس تو

با میم ضمیر متکلم مفعول است و حاصل آنکه بر سر من بزن که ناموس تو حاصل شد که بر سه کس مظفر آمدی از مکر و فریب و یا ضمیر فاعل است و معنی آنکه بر سر می‌زنم و می‌گویم که سر ناموس تو رفت.

زد ورا القصه بسیار و بخست	کرد بیرونش ز باغ و در ببست

.....

هرکه تنها ماند از یاران خود	این‌چنین آید مر او را جمله بد

رجعت به قصهٔ مریض و به عیادت رفتن مصطفی علیه و آله و سلم

این عیادت از برای این صله‌ست	وین صله از صد محبت حامله‌ست

.....

چون عیادت رفت پیغمبر ندید	آن صحابی را که در نزعی رسید

.....

چون شوی دور از حضور اولیا	در حقیقت گشته‌ای دور از خدا

ربط این بیت به ماقبلش به این وجه است که حضرت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم چون‌که به عیادت آن صحابی رفت و آن صحابی از اولیاء الله بود و حق را یافت در اینجا چنانکه در قصهٔ موسی علیه السلام گذشت، پس تو را لازم است اقتدا به نسبت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم که پیش اولیا حاضر باشی و چون تو دور از حضور اولیاء شوی دور از خدای تعالی شوی در حقیقت و آنچه شیخ ولی‌محمد گفته که دور افتادن تو از حضور اولیا در حقیقت دور افتادن از خدای تعالی چنانچه آن صحابی که به سبب مرض از حضور پرنور رسول صلی الله علیه و آله و سلم دور افتاد در حقیقت از خدا دور افتاده بود و چون روی مصطفی صلی الله علیه و آله

و سلم را دید جمال خدا را دید بی‌ادبی فاحش است و مع‌هذا فی نفسه هم صحت ندارد و غلط عظیم است زیرا که آن صحابی از اولیاء الله است و مرضش باعث ترقی درجات و در همه حال نزدیک خدای تعالی بود دوری معنی ندارد و باطن وی با قلب و روح پیش آن سرور مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم حاضر بود این را دوری چگونه می‌توان گفت.

تا توانی ز اولیا رو بر متاب　　　جهد کن و الله اعلم بالصواب

رفتن بایزید بسطامی به کعبه و در راه به خدمت بزرگی رسیدن و گفتن آن بزرگ که کعبه منم مرا طواف کن

سوی مکه شیخ امت بایزید　　　از برای حج و عمره می‌دوید
گفت حق اندر سفر هرجا روی　　　باید اول طالب مردی شوی/۸۲/
قصد کعبه کن چو وقت حج بود　　　چونکه رفتی مکه هم دیده شود
قصد در معراج دید دوست بود　　　در تبع عرش و ملائک هم نمود

.....

سید الأعمال بالنیات گفت　　　نیت خیرت بسی گلها شکفت

بیت اول اشاره به حدیثی و دوم به حدیث دیگر. اول آن است که آن سرور صلی الله علیه و آله فرمودند: «الاعمال بالنیات و انما لکل امرئ ما نوی فمن کانت هجرته الی الله و رسوله فهجرته الی الله و رسوله و من کانت هجرته الی دنیا یصیبها او الی امرأة یتزوجها فهجرته الی ما هاجر الیه» ثواب اعمال به نیت است که بی‌نیت به ثواب اعمال نتوان رسید و برای هر شخص آن چیز است که نیت کرده است نه غیر آن از ثواب و غیر آن. پس کسی که هجرت کرد به مدینهٔ مطهره و بود هجرت برای الله و رسول وی، پس هجرت او برای الله است و رسول اوست. او خدا را و رضای او را خواهد یافت و کسی که باشد هجرت وی برای دنیا، چنین دنیا که برسد در این هجرت آن دنیا را و یا باشد هجرت او برای زن، چنین زن که نکاح به آن زن میسر آید، پس هجرت وی به سوی آن است که هجرت کرده، یعنی هیچ ثواب نیافت و این حدیث صحیح است بی‌شبهه و در این حدیث سکوت است از کسی که عمل خیر کرد چون هجرت برای دنیا و مقصود حاصل نشد و یا برای زن و آن در نکاح او نیامد. رجا از رحمت آن است که ثواب بر این عمل بدهد و حدیث ثانی آن است که: «نیة المؤمن خیر من عمله و عمل المنافق خیر من نیته و کل یعمل علی نیته فإذا

عمل المؤمن عملا نار فی قلبه نور نیته» نیت مؤمن بهتر است از عمل او که نیت او بهر الله است و عمل منافق بهتر است از نیت او، نه آن معنی که به عمل اجر یابد، بلکه به آن معنی که عمل به ظاهر بهتر می‌نماید و نیت او سراسر کند دارد و هرکس از مؤمن و منافق عمل می‌کند بر نیت خود پس وقتی که عمل کند مؤمن عمل را روشن می‌شود در قلب وی نوریت وی. و در بعض روایت این زیاده واقع است: «و ان الله عز و جلّ لیعطی العبد علی نیته ما لا یعطیه علی عمله و ذلک ان النیة لا ریاء فیها و العمل یخالطه الریاء» و به‌درستی که الله عز و جلّ البته خواهد داد عبد را ثواب بر نیت او آن را که نمی‌دهد او را بر عمل او و این برای آن است که نیت نیست در آن ریا و عمل مخالطت شود او را ریا و بر این حدیث اگرچه بیهقی کلام کرده و حکم تضعیف کرده، لیکن از تعدد طرق به درجهٔ حسن رسیده و الله اعلم بحقیقة الحال و در سبب بودن نیت مؤمن خیر از عمل او علما وجوه بیان کرده‌اند: یکی آنکه مذکور شد که زیاده واقع شده و در بعض روایت از بودن نیت دور از ریا و این اگرچه به سند صحیح ثابت نشده، لیکن ظاهر است بودن وجه جزئیه و شاید که از بعض روات این تفسیر مدرج گشته. وجه دیگر آن است که اجر اعمال موقوف بر نیت است، اما اجر نیت موقوف بر اعمال نیست، پس نیت بهتر شد از عمل. به مجرد نیت حسنه، حسنه ثابت می‌شود. وجه ثالث آنکه محل نیت قلب است و عمل قلب است و این نیت و اعمال قلبیه فضیلت دارد بر اعمال جوارح و نیز قلب محل معرفت است و معرفت عزیزترین است از همهٔ اعمال و آنچه در محل معرفت حاصل شود، بهتر است از آنکه در محل دیگر حاصل است و شیخ سهل بن عبدالله تستری قدس سره فرموده‌اند که نیت عزیزتر است نزد الله سبحانه به سبب دل بندهٔ مؤمن که دل را محل معرفت خود گردانید. پس باید که به آن چیز که دل مصفا شود، عزیزتر باشد و آن ذکر حق است و ظاهر است که از نیت هم دل، مصفا می‌گردد. پس این نیت بهتر باشد از اعمال که از آن بدون نیت، دل، مصفا نمی‌تواند شد.

حکایت پیر و مرید

بایزید اندر سفر جستی بسی   تا بیابد خضر وقت خود کسی

رجوع است به بیان فقیهه بایزید.

و آنکه بیدار است و بیند خواب خوش   عارف است او خاک او در دیده کش

یعنی آنکه بیدار است به حق و غافل از او نیست همیشه خواب خوش می‌بیند که چشم دل

وی نگران است. او را مشاهدهٔ محسوسات از چشم سر مانع مشاهده به چشم دل عوالم آخر را نیست از امثال و ارواح، بلکه مشاهدهٔ اسماء را نیز مانع نیست که او عارف است به اسرار حق، خاک او در دیده باید کشید و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته یعنی عالم مثال را به چشم حسن مشاهده می‌کند، غلط است، که عالم مثال از چشم حس محسوس نمی‌شود و اگر از چشم حس حسن باطن مراد باشد، پس بعید است و این شارح، بیداری از بیداری مقابل نوم مراد داشته.

گفت طوفی کن به گردم هفت بار وین نکوتر از طواف حج شمار

در این اشاره است به آنکه چنانکه ظهور ذات با اسماء و صفات در صورت انسانیه است، همچنین در صورت کعبه اگرچه در هر دو ظهور مختلف است که در صورت انسانیه ظهور ذات به اسما و صفات الهیه است با ظهور صفات کونیه، پس انسان مظهر اتمّ است به خلاف کعبه که در وی ظهور جمیع صفات منفعلهٔ کونیه نیست و نیست ظاهر در وی مگر ذات با اسما و صفات الهیه فحسب پس کعبه شریفه مجلی اله است، لهذا کعبه قبلهٔ عبادت گردیده نه انسان، اما انسان که اینجا مذکور است شاید در آن وقت در آن قطب اله مشهود بود فحسب نه صفات کونیه.

کعبه هرچندی که خانهٔ برّ اوست خلقت من نیز خانهٔ سرّ اوست

و این برای آن است که خلقت انسان کامل جامعیت مراتب ذات و اسما و اکوان دارد. پس این صورت انسانیه خانهٔ سرّ حق است و این ظاهر است و اینجا شارحان حدیث قدسی نقل می‌کنند که: «الانسان سرّی و أنا سرّه» انسان سرّ من است یعنی من ظاهرم و او باطن و من انسان‌ام که انسان ظاهر است و من باطن او و عارف را این هر دو مشاهده میسر است. گاه حق را باطن یابد و خود را ظاهر و گاه خود را باطن می‌یابد و حق را ظاهر و در بیت تالی اشاره است به حدیث دیگر: «لا یسعنی أرضی و لا سمائی و لکن یسعنی قلب عبدی المؤمن» و ذکر این حدیث بالا گذشت با تحقیق معنی اهل حدیث بر این کلام می‌داند، بلکه ابن تیمیه گفته که موضوع است لیکن مضمون این حدیث در کتب شیخ اکبر قدس سره دیده شد و این دلیل قاطع است که این حدیث صحیح است کشفا اگرچه به هر سندش نوع کلام باشد و الله اعلم بحقیقة الحال.

چشم نیکو باز کن در من نگر تا ببینی نور حق اندر بشر

این دلیل است بر آنکه در وقت طواف اله مشهود بود در بشر، پس طواف آن اله مشهود را بود، چنانکه در کعبه اله مشهود می‌شود بر عارفان و طواف کعبه طواف اله است و مشاهد که در طواف

کعبه حاصل می‌شود عارفان را بایزید را در این بشر حاصل شد.

دانستن پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم که سبب رنجوری آن شخص از گستاخی بوده است

مراد از گستاخی، طلب و دعای رسیدن قهر الهی در این دار دنیا و این تعدی در دعاست که دعا از حقوق عبدیت است و عبدیت بر می‌خواهد که هر وقت طالب رحمت و داعی به رحمت باشد و این دعای او اگرچه از کبائر نیست بلکه به حکم خوف است که عارض شده بود از مشاهدهٔ تجلیات جلالیه، لیکن چون گستاخی بود در مقام عبدیت الله تعالی، تأدیب نمود و به رنج مبتلا ساخت و این توهّم کرده‌اند که این دعا مستجاب شد و هرچه او را رسیدنی بود در آخرت اینجا رسید، زیرا که از سیاق قصه معلوم می‌شود که او از خواص صحابه بود و اطلاق لفظ یار غار نیز آن را مقتضی است و خواص صحابه همه اولیا و عدول مصداق: «لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» اند.

چون پیمبر دید آن بیمار را خوش نوازش کرد یار غار را

یار غار در عرف دوستی را گویند که کمال اخلاص داشته باشد و در این بیت اشاره است به آنکه آن صحابه مرتبهٔ علیا داشت از ولایت که یار غار مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم دارد نزد حق سبحانه.

زنده شد او چون پیمبر را بدید گوییا آن دم مر او را آفرید

که دید محبوب زندگی بخش مر محب را و می‌تواند که مراد زندگی قلب باشد که عبارت است از نور به مقام عالی در عرفان و در دیدن آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم تأثیر عظیم است در رفع درجات.

تا مرا صحّت رسید و عافیت از قدوم این شه بی‌حاشیت
رنج گنج آمد که رحمتها در اوست مغز تازه شد چو بخراشید پوست

بدانکه رنج که از حق می‌رسد بر عبدیت نه به وجه غضب محض است از حق که رحمت سابق است بر غضب و غضب حق دائما مشوب به رحمت می‌باشد.

نمی‌بینی که در حدیث صحیح واقع است که هر رنج که به مؤمن می‌رسید در آن کفارهٔ بعض ذنوب است تا اینکه رنج خلیدن خار نیز کفاره است (بحر العلوم). مصراع دوم تمثیلی است.

ای برادر موضع تاریک و سرد صبر کردن بر غم و سستی و درد

حقیقت صبر ترک شکوای رنج از غیر حق است و این صبر موجب رفعت مرتبه است. پس رنج مفضی به نعمت باشد. پس غضب مشوب به رحمت شد و شیخ اکبر قدس سره می‌فرمایند

که کسی که در رنج این نعمت داند که این رنج مشوب به آن نعمت است او شاکر است نه صابر، که او رنج را رنج نمی‌داند. چنانکه امیر المؤمنین عمر هر رنج که می‌رسید شکرش می‌کردند که این در امر دینی نیافتاد (بحر العلوم رحمه الله)./۸٤/

مشورت در کارها واجب شود　　　تا پشیمانی در آخر کم شود

ظاهر آن است که حکم عام است، یعنی به هرکه میسر آید مشورت کن تا از شرارات نفس ایمن گردی و می‌تواند که مراد خاص مشورت با نفس باشد که از تقریر بودن مخالفت نفس وصیت پیغمبران ظاهر می‌شود که مشورت با نفس ضرور واجب افتاد تا مخالفت آن کرده آید، چنانکه می‌آید که حکم نفس حکم زن است.

سعیها کردند بسیار انبیا　　　تا که گردان شد بر این سنگ آسیا

و گردیدن آسیا بر سنگ کنایه است از آسان شدن مشکل به جهت آنکه آسیا بر آب می‌گردد نه بر سنگ، چون بر سنگ گردید که آن مشکل بود پس آن سنگ حکم آب پیدا کرد و آب را مکثی شد آسان شدن کذا قال الشیخ افضل و مشار الیه این سنگ نفس است و حاصل آنکه انبیا بسیار سعیها کردند تا این نفس غیر الانقیاد، سهل الانقیاد گردید و سعیهای انبیاء آنچه که امر فرمودند از اعمال و امر کردن به مخالفت او تا او منقاد می‌شود بدان اعمال و بدان مخالفت.

گفت امت مشورت با که کنیم　　　انبیا گفتند با عقل امیم

مربوط است به قول وی قدس سره که: «مشورت در کارها واجب شود. و حاصل آنکه چون مشورت واجب است پس مشورت به که کنم. انبیا فرمودند که مشورت به عقل کنید که او امام باشد و راهنمایی می‌تواند کرد. پس عقل امیم ترکیب توصیفی است و امیم، امالهٔ امام است و عادت اهل فرس است که لفظ عربی چون استعمال کنند ممال سازند به شیوع و گاهی محال نمی‌سازند و ربط ابیات به این وجه است که او دعوی کردند که خلاف نفس کردن ضرور است آن را مدلل ساختند به آنکه این‌چنین وصیت انبیاست و بودن این وصیت انبیا برای آن است که مشورت از اصحاب انبیا واجب است و مشورت از عقل امام باید گرفت و اگر او موجود و حاضر نباشد، پس از زن و طفل مشورت باید کرد و آنچه آن گوید مخالف آن باید کرد و نفس حکم زن دارد، پس مخالفت او لازم آید.

نفس خود را زن شناس از زن بتر　　　ز آنکه زن جزو است نفست کلّ شرّ

این مقولهٔ مولوی است قدس سره برای استخراج مطلوب خود از قول انبیا و داخل مقولهٔ انبیا گفتن بعید محض است، اصغای آن نباید کرد.

گر نماز و روزه می‌فرمایدت   نفس مکار است مکری زایدت

از این مقوله این مقصود نیست چنانکه ظاهر می‌شود از کلام شیخ ولی‌محمد که اگر نفس امر به نماز و روزه کند قبول این امر مکند و نماز و روزه را ترک کند. این هرگز صحیح نیست، که در این خوشنودی شیطان است، بلکه معنی بیت آن است که اگر نفس امر به نماز و روزه کند بر این مطمئن مشو که او مطیع شده است بر اشتغال به طاعات، بلکه نفس مکار است، در این امر هم مکری کرده است. پس باید که آن مکر را ملحوظ ساخته مرفوض سازد و نماز و روزه خالصا به وجه الله الکریم ادا نماید و اگر بر مکر او اطلاع نشود، پس هم باید که طاعت ترک نکند و رجای قبول داشته، ادا کند و بر آن مغرور نشود، بلکه طاعت خود را قاصر داند و امید بر فضل حق و رحمت او دارد و اما فرائض، پس شیطان به آن امر نمی‌کند و نفس اگرچه امر می‌کند به وجهی که در آن مکر باشد، لیکن در آن ریایی است البته مشتغل به آن شود.

برنیایی با وی و استیز او   رو بر یاری بگیر آمیز او

ارشاد است به آنکه از مکرهای نفس برآمدن مشکل است، پس صحبت کاملی باید که از همت او و یا از صحبت او از مکرهای نفس در پناه‌اند.

عقل قوت گیرد از عقل دگر   پیشه گر کامل شود از پیشه‌گر

ظاهر آن است که پیشه‌گر به بای فارسی است و پیشه حرفه را می‌گویند و بعض به نون نیز تجویز کردند برای رسم خط و نیشکر را در عربی قصب السکر می‌خوانند و کامل شدن یک نیشکر از دیگر به جهت آن است که نیشکر که میان وسط کشت است جید می‌شود و آن که کنارهٔ کشت است ناکاره می‌شود.

گرم گوید وعده‌های سرد را   جادو مردی ببندد مرد را

جادوی فاعل است مر بندد را و این مثال است مراد داشتن لذات نفسانیه شخص را از کمال و حاصل آنکه مکر نفس شخص را از کمال باز می‌دارد، چنانکه جادو و سحر شخص را عنین می‌سازد و قدرت بر زن نمی‌یابد. شیخ ولی‌محمد گفته که فاعل بنده نفس است و حاصل برآورده که نفس از جادوگری مردی و همت مرد بندد و دلالت عبارت، قبح دارد از آن اگر می‌گفت جادویی فاعل بنده

و اگر از جادوئی مکر نفس مراد می‌داشت و از مردی همت مرد همان حاصل می‌برآمد بی‌کلفت.

از فلک آویخته شد پرده‌ای　　　از پی نفرین دل‌آزرده‌ای

حاصل آنکه از علو به اسفل پرده‌ای از مکرهای نفس افتاده است بر نفرین و رد کردن دل آزرده که عبارت از طالب عاشق است. پس ضیاء الحق حسام الدین را می‌فرمایند که تو بیا و این پرده را بردار و در بیت تالی می‌فرمایند که این افتادن پرده از مکرهای نفس قضاست. علاج این از قضا می‌تواند شد که قضا ردّ قضا می‌تواند کرد و عقل خلق در حق قضا آشفته و دیوانه است که فهم آن نمی‌تواند کرد و کج‌کاج عبارت از آشفتگی و دیوانگی است و محمد رضا گفته که حاصل آنکه آسمان پرده است مر تقدیرات الهیه را، که کوته‌نظران آن طرف پرده نمی‌بینند و تأثیر در تقلب امور از افلاک می‌دانند و دل آزرده نفرین بر افلاک می‌کنند و شیخ ولی‌محمد گفته که این مناسب ابیات سابقه و لاحقه نیست.

حکم «خذها لا تخف» دادت خدا　　　تا به دستت اژدها گردد عصا

تو خطاب شیخ حسام الدین است و مراد آن است: ای آن که جان موسی مست است برای افاضهٔ معارف و قوت واهمه که تو از آن مار نفس را عصا می‌گردانی که اله رهروی افتد و می‌تواند که شیخ حسام الدین در این حال بر قدم موسی باشند و بیتین تالیین نیز مؤمنی می‌تواند شد به آن و چون الله بر موسی علیه السلام متجلی شد و در وادی مقدس پرسید که چیست در دست تو ای موسی. جواب داد که این عصاست که بر این تکیه می‌کنم و نگهبانی می‌کنم گوسفندان خود را. الله تعالی فرمود که بینداز از دست. چون انداخت باز گردید، پس موسی را خوف عارض شد. پس الله تعالی فرمود: «خُذْها وَ لا تَخَفْ سَنُعِيدُها سِيرَتَهَا الْأُولى» بگیر این عصا را و خائف مشو. قریب است که عاید خواهم کرد آن را سیرت اولی که او صورت چوب و عصاست.

بحر مکار است و بنموده کفی　　　دوزخ است از مکر بنموده تفی

حاصل این ابیات چندان است که نفس بحر است در مکر که پایان ندارد. یک کف خود نمودار می‌کند و دوزخ یک تف می‌نماید. حاصل اینکه اندک مکر خود می‌نماید و از آن اندک می‌نماید تا اندک دیدهٔ تو حمله آری و ظفر یابی. ای حسام الدین مثل آنکه لشکر کافران بسیار بود با سلاح و اسباب در جنگ بدر و مؤمنان کمتر و بی‌اسباب کافران در نظر کم نمودار شدند. آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم و اصحاب او را با مؤمنان حمله آوردند و ظفر یافتند.

همچنان که لشکر انبوه بود　　　مر پیمبر را به چشم اندک نمود

اشاره است به این آیه: «إِذْ يرِيكهُمُ اَللّهُ فِي مَنامِک قَلِيلاً وَ لَوْ أَراكهُمْ كثِيراً لَفَشِلْتُمْ وَ لَتَنازَعْتُمْ فِي اَلْأَمْرِ وَ لكنَّ اَللّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذاتِ اَلصُّدُورِ».(انفال: ۴۳) ظاهر آن است که از منام حالت نوم مراد است. یعنی یاد کن آن وقت را که بیناند تو را آن کافران را الله تعالی در منام تو قلیل و اگر می‌بیناند تو را آنها را در منام کثیر، چنانکه می‌شدند و تنازع می‌کردند در امر جنگ و لیکن الله تعالی مسلّم ساخت تا به هر وجه که مؤمنان خواستند قتل کردند و اسیر ساختند و الله تعالی عالم است به آنکه در سینه است و شاید که قلب تعبیر آن مخذولیت باشد و کثرت تعبیر آن غالبیت باشد و قوله تعالی: «إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذاتِ اَلصُّدُورِ» اشاره است به آنکه صدور اصحاب بدر پاک و صاف است و این را دانست الله تعالی از برای این کافران تسلیم کرد، چنانکه در حدیث صحیح مروی مسلم واقع است: «لقد اطلع الله علی قلوب اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم لقد غفرت لکم».[۱]

کم نمود او را و اصحاب ورا　　　آن جهاد ظاهر و باطن خدا

اشاره است به این آیه: «إِذْ يرِيكمُوهُمْ إِذِ اِلْتَقَيْتُمْ فِي أَعْينِكمْ قَلِيلاً وَ يقَلِّلُكمْ فِي أَعْينِهِمْ لِيقْضِي اَللّهُ أَمْراً كانَ مَفْعُولاً»(انفال: ۴۴)؛ یاد کنید آن وقت را که بیناند شما را آنها را قلیل در چشمهای شما وقتی که ملتقی شدند برای جنگ و قلیل گردانید شما را در چشمهای آنها که مقضی گردد آن چیز که مقدر کرده شده در قدر و علم الهی. بدانکه شاید مراد از قلب حقیر دیدن است در جنگ چه قدراند پیش ما، ورنه مؤمنان قدر کافران نمی‌دانستند و همچنین کافران قدر مؤمنان، مگر اینکه گفته آید که قبیل جنگ می‌دانستند و وقت التقای صفین، غفلت از آن علم واقع شد و در رؤیت عدد کافران قلیل نمود و الله اعلم. بدانکه ارادت قلیل که در آیهٔ اولین مذکور است قبل التقای صفوف بود در مقام و ارادت مذکوره در آیهٔ ثانیه در وقت التقای صفوف بود و این ارادت، غیر ارادت اولی است و چون بیتین مذکورین اشاره به ارادتین شد، پس لاجرم هر دو ارادت متغایر باشد و اگر قول مولوی قدس سره که: «کم نمود او را و اصحاب ورا» تفسیر و تفصیل این قول باشد که: «مر پیمبر را به چشم اندک نمود» پس هر دو قول اشاره به سوی آیهٔ ثانیه است فحسب نیز می‌تواند شد و الله اعلم. کم نمود او را و اصحاب ورا: مراد از جهاد ظاهر جهاد با کفار است و از جهاد باطن جهاد با نفس، تا بکشد او را از اماریت و لوامیت تا مطمئنه و ملهمه گردد و این حیات حقیقی وی

۱. سجستانی، سلیمان بن اشعث ابی داود، سنن ابی داود: ج ٤ ص ۱۹۹۰

است و مقصود آنکه جهاد با نفس هم به سهولت حاصل گردید که الله تعالی سهل بنماید و سهل گردانید بر ایشان. و ذکر آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم برای آن است که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم پشت و پناه اصحاب بودند و چون کم دیدن اصحاب پرتو کم دیدن آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم بود و مقارن آن بود، معلوم شد که این کم دیدن از فضل حق است و عنایت وی است و کم دیدن آن سرور(ص) نه برای آن بود تا آن سرور جهاد باطن کنند و چگونه این باشد که قوای آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم همه مهذب‌اند از ازل حاجت به جهاد باطن چگونه شد./۸۳/

آنکه حق پشتش نباشد از ظفر وای اگر گربه‌اش نماید شیر نر

این حال گرفتار نفس است. چون حق نخواهد که از گرفتاری نفس او را خلاص کند، بر وی جهاد با نفس دشوار می‌افتد. اگرچه لذت نفسیت و مکر نفس اندکی باشد و دفع او آسان باشد، آن را عسیر داند و از آن برنمی‌آید.

وای اگر صد را یکی بیند ز دور تا به چالش اندر آید از غرور

خلاصهٔ این ابیات آنکه این کثیر را از اعداد قلیل دیدن گاهی برای انهزام می‌باشد، چون فضل حق دستگیر نباشد و به این رؤیت در اسباب جنگ قصور کند و هزیمت می‌نماید، چنانکه کافران در روز بدر قلیل دیدند مؤمنان را، پس حمله آوردند، مخذول شدند، بعضی مقتول شدند و بعضی اسیر و بعضی رو به فرار کردند که پشت و پناه آنها حق نبود و دیدن قلیل مؤمنان را زیان گردید بر آنها.

تا به پای خویش باشد آمده آن فلیوان جانب آتشکده

فلیوان احمق را گویند./۸۵/

ای فلک در فتنهٔ آخر زمان تیز می‌گردی بده آخر زمان

فلک از اسباب است، لهذا او را مخاطب ساخته می‌فرمایند.

خنجر تیز تو اندر قصد ما نیش زهر زهرآلوده‌ای در فصد ما

.....

ای فلک از رحم حق آموز رحم بر دل موران مزن چون مار زخم

شک نیست که زخم در مصراع ثانی به زاء و حای معجمین است یقینا پس در مصراع اول رحم به رای مهمله و خای معجمه باید خواند به معنی مهربانی، چنانچه در قاموس و غره مذکور است. پس قافیه درست است و احتمال بودن رحم با حای مهمله و رای مهمله بعید محض است که قافیه

نوع اختلال به وی می‌یابد و اگر تجویز کرده شود بنا بر آنکه مولوی از امثال این مبالات نمی‌کنند، پس حاصل آن باشد که فلک تو مظهر رحم حق بشو نه آنکه از فلک حاجت خواسته باشد.

آن‌چنان معمور و باقی داشتت   تا که دهری از ازل پنداشتن

یعنی بی‌ایجاد موجد پنداشته است و دهری همین مذهب دارد و ازل به معنی عدم افتتاح وجود از موجد نیز آمده الله حق تعالی را ازلی گویند به این معنی.

شکر دانستیم آغاز تو را   انبیا گفتند آن راز تو را

آنچه از این کلام مستفاد می‌شود حدث و فلک است و ظاهر است که فلک حادث است که مرکب است از عناصر اربعه: اول دخان از عناصر متولد شده و بعد از آن دخان، فلک پیدا گشته و اما حدوث عالم به تمامه شامل مر جمیع عوالم را و عرش و کرسی را راست نمی‌آید بر مذهب صوفیه کرام. خواه تفسیر کرده آید به مسبوقیت وجود از عدم در زمان و یا تفسیر کرده آید به مسبوقیت وجود از عدم در حاق واقع و نفس الامر زیرا که ذات حق اگرچه وجود مطلق است موجود بنفسه است و در موجودیت محتاج به تقیدات نیست، لیکن به اطلاق خود معری از تقیدات که هیچ تقیید در نفس الامر نباشد موجود نیست، زیرا که در کمال اسمای خود محتاج به عالم است و این نمی‌تواند شد که گاهی کامل به کمال اسما نباشد. آری اشخاص آن تقییدات که از آن عالم شخصی عبارت است حادث است البته به جهت تجدد و امثال. پس هیچ شخص از عالم ورود آن باقی نمی‌تواند ماند و اما انواع عالم و تقییدات که مدار شخصیت مکلف است پس قدیم است و شخصیت مکلف که حاصل از تقییدات است معدومات ثابته‌اند. از این جهت بر وی تجدد نیست و نیست تجدد مگر در وجودی که به ظاهراند به آن. پس حدوث این انواع عالم و این تقییدات از قبیل حدوث ذاتی است که آنها را در مرتبهٔ ذات وجود نبود وجود آن مفتح از ایجاد حق است و شیخ اکبر قدس سره ارواح را قدیم گفته‌اند و در عالم اجسام عرش و کرسی قدیم است و بعضی حدوث عالم را با وحدت وجود تطبیق داده‌اند بدین وجه که ذات حق که وجود مطلق است موجود بود به اطلاق خود و به هیچ وجه عالم نبود بعد از آن او خود متقید شده عالم گردید و این آن زمان راست آمد که به کمال اسما که به مقالت اعیان ثابته حاصل است قدیم است و اعیان ثابته هم قدیم است به جهت آنکه معدومات ثابته‌اند و کمال اسمایی که به مقایسهٔ موجودات عینیه است حادث است و این اگرچه می‌تواند شد لیکن شیخ محب الله مصرح آمد تنصیصا با آنکه عالم قدیم است تقدم نوعی و حادث ذاتی است و اما آنچه که شیخ ولی‌محمد که

عالم حادث ذاتی است نزد فلاسفه و تقدم عدم نیست مگر در مرتبهٔ لحاظ عقل و متکلمان قائل‌اند به حدوث زمانی یعنی وقتی عالم نبود بعد از آن موجود گشت و صوفیه می‌گویند که عالم حادث است لیکن نه حادث زمانی که متکلمان پندارند و نه حادث ذاتی فقط چنانچه فلاسفه می‌گویند، بلکه عالم را با حدوث ذاتی، حدوث واقعی و نفس الامری است که وجودش بعد عدم خارجی واقعی است که عالم به اعتبار ذات خود و حقیقت خود نفس الامر و خارج معدوم است و نظر به افاضهٔ حق و استفاضهٔ اعیان موجود است و چون این افاضه و استفاضه علی الدوام است به حسب زمان قدیم می‌نماید مفهوم نمی‌گردد که چه گفته است در اول کلام حدوث زمانی را منکر شد. پس عالم قدیم زمانی است پس در نفس الامر واقع همیشه در زمان موجود شد. پس کجا عدم وجودش بعد عدم خارجی و واقعی باشد و نزد متکلمان نیست حادث زمانی مگر آنکه مسبوق به عدم باشد در نفس الامر و واقع و حدوث زمانی را برای آن می‌گویند که توهّم زمان آن را لازم است و آخر کلام بر آن دلالت دارد که عدم عالم نیست مگر در مرتبهٔ ذات و به نظر افاضه و استفاضه دائم است و حدوث ذاتی از همین عبارت است نزد فلاسفه. پس متفرق نشد قول صوفیه و قول فلاسفه و فرق صحیح آن است که اشاره کرده شد که نزد فلاسفه قدم شخصی و نزد صوفیه قدم نوعی است و نیز می‌توان گفت که عالم عبارت از مقیدات است و هیچ مقید قدیم نیست و نیست قدیم مگر مطلق که ذات حق است و این مقیدات بر سبیل تعاقب در نفس الامر موجود شدند و هر واحد از این مسبوق به عدم‌اند و قدر مشترک که قدیم است وجود مطلق است که عین حق است و اما قدم اعیان پس خارج از مقام است که آنها معدوم ثابته‌اند همیشه و کلام در موجودات است.

ور بداند کرم از ماهیتش　　　عقل باشد کرم باشد صورتش

ظاهر آن است که مراد در این ابیات از عقل، عقل انسان کامل که صاف گشته ز قید نفس و ملکات وی و قول وی که: گرچه عقلت سوی بالا می‌رود　　　مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد

مؤید است این را و حاصل بیت تالی آنکه عقل خود را می‌نماید رنگها عالم که او راست ادراک و مشاهده می‌کند. اگر او به ذات خود مجرد است از این امور و بیت تالی این تالی ظاهر است بر این تقدیر زیرا که ظاهر است که عقل انسان چون مهذب شود از ملائکه، علوّ دارد که او ذائق تشبیه تنزیه هر دو است به خلاف ملائکه و می‌تواند که از عقل، عقل اول مراد باشد و معنی بیت تالی آن است که عقل کل به هر رنگ ظاهر می‌شود و او به ذات خود هیچ رنگ ندارد و این برای آن است که عقل اول یک مرتبهٔ کلیه است که وجود او در تعینات ملائکه و عرش و کرسی است و

جز آن و در تالی این تالی مراد از ملک عالم ارواح سوای عقل اول که ملائکه اقسام‌اند: اول طبقه ملائکه مهیمه که هائم‌اند و در ذات اصلا خبر ندارند بما سوی الله. آخر آن ملکی است مسمّی به عقل اول که در وی مکنون است جمیع و آنچه شدنی است با دخول اهل جنت در جنت و اهل نار در نار و باز از آن ملکی دیگر است مسمّی به نفس کل او لوح این عقل اول است و بعد از آن صف به صف ملائک لا تعدّ و لا تحصی است و شیخ اکبر قدس سره نص فرمودند بر آنکه اکرام الخلق عند الله این عقل اول است و عقل انسانی چون مهذّب شود افضل از عقل اول است و شیخ اکبر قدس سره فرمودند که جامعیت او اتمّ است از جامعیت عقل اول. مولوی عبد الرحمن جامی می‌فرمایند در بیان عشق تحفهٔ مغنیه قدس سره که:

عقل کل گرچه ذو فنون باشد　　　در تمنای این جنون باشد

هرچه بینی سود خود ز آن می‌گریز　　　زهر نوش و آب حیوان را بریز

مراد از سود، سود دنیوی است که از آن خط دنیوی حاصل آید و نفس فربه می‌گردد. نیست مراد شامل هر سود و معاد را و این ظاهر است.

هرکه بستاید تو را دشنام ده　　　سود و سرمایه به مفلس وام ده

حقیقت دشنام نیست مراد که به مقابلهٔ ستایش به دشنام مقابلهٔ احسان است به اشاره و این چگونه حائز باشد خصوص در طریقت، بلکه در اطلاق، دشنام تجوز است و مقصود آن است که از ستودن خوش نباید شد و چنین باید کرد که کسی پیش تو ستایش نکند.

عذر گفتن دلقک با سید که چرا فاحشه را به نکاح آوردی

گفت با دلقک شبی سید اجل　　　قحبه‌ای را خواستی تو از عجل

یا مراد از دلقک شخص ژنده‌پوش و معنی سید اجل سردار بزرگ و یا دلقک نام که مسخرهٔ شاه ترمذ بود که نام سید اجل داشت مراد باشد و از سید اجل شاه ترمذ.

گفت نی مستوره صالح‌خوستم　　　قحبه گشتند و ز غم تن کاستم

نه به ضم نون به معنی تسع است و اگر به فتح نون خوانده شود به معنی لا. پس برای نفی سابق است یعنی جای سؤال نیست که صالح خواسته بودم، قحبه گشتند.

به حیلت در سخن آوردن سائل شیخ بهلول را که خود را دیوانه نمود

صاحب رأی است و آتش پاره‌ای　　　آسمان قدر است و اختر باره‌ای

اختریاره که طرز و روش اختر دارد و اگر به معنی مرکب گفته شود پس معنی آن باشد که اختر مرکب او یعنی از خاکیان است.

لیک هر دیوانه را جان نشمری سر منه گوساله را چون سامری

از اینجا مقولهٔ مولوی است قدس سره.

پیش آن چشمی که باز و رهبر است هر گلیمی را کلیمی در بر است

گلیم با کاف فارسی و ثانی با کاف عربی صاحب رأی است و آتش پاره./۸٦/

حمله بردن سگ بر گدای کور

چون بدزدد درد بینا رخت کور هیچ یابد دزد را او در عبور

کور نشناسد که دزد او که بود گرچه خود بر وی زند دزد عنود

کز ضرورت دمّ خر را آن حکیم کرد تعظیم و لقب دادش ادیم

ادیم پوست بودار را گویند که از طلوع سهیل، رنگ و بو می‌گیرد.

گور می‌گیرند یارانت به دشت کور می‌گیری تو در کوچه به گشت

لفظ کور در مصراع اول این بیت و بیت تالی با کاف فارسی است به معنی گورخر که جانور مشهور است و در مصراع ثانی بیت تالی و این بیت به معنی اعمی است با کاف عربی.

گور می‌جویند یارانت به صید کور می‌جویی تو در کوچه به جید

سگ چو عالم گشت شد چالاک و زهف سگ چو عارف گشت شد ز اصحاب کهف

زهف، چست و تیز و این نسخه صحیح است و قافیه درست است و در بعض نسخ واقع است زحف به حای مهمله و این نسخه صحیح نیست و قبح در قافیه لازم می‌آید.

کور نشناسد نه از بی‌پشمی است بلکه از جهل است پر از خشمی است

نور موسی دید و موسی را نواخت خسف قارون کرد و قارون را گداخت

رجف کرد[1] اندر هلال هر دعی فهم کرد از حق که یا ارض ابلعی

رجف به جیم عربی به معنی زلزله و صیحهٔ آن. و دعی ولد زنا و اینجا تعبیر از کفار جباران که به صیحه هلاک شدند. مدعی تعبیر فرمودند برای اهانت و در مصراع ثانی اشاره است به این آیه:

---

۱. در برخی نسخ «زحف» آمده است.

«یا أَرْضُ اِبْلَعِی ماءَک وَ یا سَماءُ أَقْلِعِی»(هود: ٤٤)؛ بعد شدت طوفان و هلاک شدن کافران الله تعالی امر فرمودند زمین را بلع کن آب خود را و یا سما موقوف کن آب راندن.

لاجرم اشفقن منها جمله‌شان　　　کند شد ز آمیز حیوان حمله‌شان

اشاره است به این آیه: «اِنّا عَرَضْنَا اْلأَمانَةَ عَلَی اَلسَّماواتِ وَ اْلأَرْضِ وَ اْلجِبالِ فَأَبَینَ أَنْ یحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا اْلإِنْسانُ إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً» (احزاب: ۷۲) تفسیر این آیت در دفتر اول گذشت.

شیخ عبد اللطیف گفته که جمله زمین و آسمان و جبل منفرد به حق خبیراند و چون جز حیوان شده کند پیدا کردند و از حق غافل گشته‌اند و بر این تقدیر معنی بیت تالی آن است که جمله گفتند که ما از حیات حیوانی بیزاریم که او یا خلق حی است و با خدا، میت یعنی غافل و پوشیده نیست که تقریر این شیخ آن زمان عام شود که عناصر که اجزای حیوان‌اند عالم و مسبح نبودند و این مخالف مر آن را که شیخ اکبر در فتوحات گفته‌اند که اعضای انسان و جوارح او همه ذاکر و مسبح‌اند و نیست غافل مگر مجموع که مسمّی به انسان است و مؤید است آن عموم سبح لله ما فی السموات و الارض. پس عناصر که اجزای حیوان‌اند اگرچه آمیزش با حیوان دارند لیکن غافل نیستند و اولی است که گفته شود که مراد آن است که از آمیزش حیوان و شدن از جنس آن مجموعه عناصر که حیوان شدند کند عقلت پیدا کردند و در حال انفراد که ترکیب نیافته مسمّی به حیوان نشدند از کند عقلت خلاص‌اند و شیخ ولی محمد گفته که حمله کنایت از قصد و ارادت است یعنی از بیم آمیزش حیوان و دخول در زمرهٔ ذی حیات قصد حمل امانت جامعیت اسماء و صفات که موقوف بر حیات است، نکردند که از این حیات که با خلق حیّ و از حق مرده و بی‌خبر بود بیزارم اگرچه موجب حصول مرتبهٔ جامعیت است و شاید که این شارح که از حمله قصد و اراده گرفته حمله به های مهمله خوانده نه به جیم و حمله به های مهمله نیز در معنی قصد و ارادت متعارف است و شاید که استعمال صحیح باشد و بعد از آن وارد است بر او که حامل امانت انسان کامل است و او درکند غفلت نیست اصلا، پس از دخول در زمرهٔ ذی حیات و قصد امانت جامعیت کند غفلت لازم می‌آید و نیز وارد است بر وی که بعد بودن حمله به معنی قصد آنچه مستفاد می‌شود از لفظ آن است که کند شد از دخول عناصر در حمله ذی حیات قصد عناصر و آنکه گفته که قصد امانت جامعیت اسما و صفات نکردند و از این حیات با حق حیّ‌اند و از حق مرده، پس لفظ را بر آن دلالت نیست مگر به کلفت شدیده و نیز گفته که شیخ عبداللطیف از مقصود بی‌خبر است زیرا که مقصود بیان حال عناصر است که به سبب خوف غفلت حیات را

قبول نکردند نه حال آن عناصر که حیوان از ترکیب آنها پیدا شده است و این اعتراض شیء عجیب است که او از کجا دانست که مقصود مولوی این نیست و مقصود همان گفتهٔ ولی‌محمد است بلکه آنچه که شیخ عبد اللطیف گفته‌اند عمارت ظاهر الدلاله است و صحیح است فی نفسه به تقریری که این فقیر کرده است.

گفت بیزاریم جمله زین حیات   که بود با خلق حیّ با حق موات

چون بماند از خلق ماند او یتیم   انس حق را قلب می‌باید سلیم

چون ز کوری دزد دزدد کاله‌ای   می‌کند آن کور عمیا ناله‌ای

پس جهاد اکبر آمد عصر دزد   تا بگوید که چه برد آن زن به مزد

عصر، فشردن. دزد کنایت از نفس و شیطان است و حاصل آنکه از جهاد اکبر افشرده می‌شود از این جهاد بازستاند آنچه او گرفته بود و زن نمرود دشنام است چنانکه قلتبان.

کالهٔ حکمت که گم‌کرده دل است   پیش اهل دل یقین آن حاصل است

کور دل با جان و با سمع و بصر   می‌نداند دزد شیطان را اثر

یعنی کور دل اگرچه سمع و بصر ظاهری دارد این نمی‌داند که شیطان بصیرت برده است و حکمت از وی کم شده است. حاصل آنکه: من مستغرق حال آن هستم که او مکان ندارد پس از من راز گفتن نمی‌تواند شد و اگر از استغراق فرود می‌آمدم پس این مکاتبات راه لا مکان می‌یافتند. من هم شیخ شده بر دکان ارشاد می‌نشستم، آن زمان راز می‌گفتم.

ز اهل دل جو از جماد آن را مجو   که جماد آمد خلایق پیش او

باز می‌گردیم سویی را ز جو   تا شود هم مشورت با راز گو

خواندن محتسب مست خراب افتاده را به سوی زندان و جواب او

دور می‌شد این سؤال و این جواب   ماند چون خر محتسب اندر خلاب

خلاب زمین گلناک و مقصود آنکه محتسب حیران ماند./۸۷/

من اگر با عقل و با امکانمی   همچو شیخان بر سر دکانمی

مقولهٔ بهلول قدس سره است مربوط به قول وی: «گر مکان را ره بدی در لا مکان» و حاصل این ابیات آن است که با عقل نزول نکرده‌ایم از استغراق اگر نزول کردمی من هم یک شیخی از شیخان بودمی و تو می‌بینی که هیچ یک از علامات شیخان در من نیست. تو از پیش من برو و

خود را بر شیخی عرض کن.

دوم بار در سخن آوردن سائل آن بزرگ را تا حال او معلوم‌تر گردد

او مجال راز دل گفتن ندید　　　　زو برون شو کرد و در لاغش کشید

لاغ، هزل.

گفت سه گونه زن‌اند اندر جهان　　　　آن دو رنج و این یکی گنج روان

این ابیات مشتمل بر مضمون این حدیث است: «النساء ثلاثة واحدة لک و واحدة علیک و واحدة لک و علیک» زنان سه گونه‌اند: یکی برای توست ای مخاطب و یکی وبال است بر تو و یکی برای نفع تو است به وجهی و ضارّ است به وجه دیگر. «اما التی لک فهی المرأة البکر فقلبها وجیها لک» اما آن زن که برای توست پس آن باکره است. پس دل او و حب او برای توست. «و اما التی علیک فهی المزوجة ذات ولد تأکل مالک و تبکی علی الزوج الأول» و اما آن زن که وبال است بر تو پس آن زن است که تزوج کرده باشد زوجی را و صاحب ولد است از زوج اول. می‌خورد مال تو و گریه می‌کند به زوج اول. «و اما التی لک و علیک فالمتزوجة التی لا ولد لها فإن کنت لها خیرا من الأول فهی لک و الا فعلیک» و اما آن زن که برای توست و نیز ضرر است بر تو پس او آن است که نکاح کرده است سابق و او را ولد نیست از زوج سابق. پس اگر تو بهتر باشی در حق وی پس برای توست و اگر تو بهتر نباشی پس آن زن ضرر است بر تو.

که بیا آخر بگو تفسیر این　　　　این زنان سه نوع گفتی برگزین

یعنی میان هر سه نوع، تمیز ده.

تو ورای عقل کلی در بیان　　　　آفتابی در جنون چونی نهان

در این اشاره است که انسان کامل اعلی است از عقل کل در معرفت و دانش.

زین ضرورت گیج و دیوانه شدم　　　　زین گروه از عجز بیگانه شدم

زین ضرورت گیج و دیوانه شدم: از ائمه سلف آمده است که از قضا آباء آوردند یا از جهت آن بود که اشتغال به خلق است و یا از جهت آنکه می‌ترسیدند که شاید که این جاه عجب پیدا کند و یا از جهت آن بود تا مردمان دیگر که گرفتار طلب جاه و مال‌اند هم از این اجتناب کنند برای تأسی امام مقیدی تا خائف باشند که چون مثل آنها از قضا ابا آوردند ما را حال چیست و این اخیر وجه اباء امام ابو حنیفه رضی الله عنه از قضا بوده باشد زیرا که امام مرتبهٔ عالی داشتند اشتغال به خلق

به وجهی مضر نبود و عجب و جاه به مراحل بعید بود از جناب ایشان.

اوست دیوانه که دیوانه نشد　　　　این عسس را دید و در خانه نشد

عسس تشبیه دادند آن شخص را که شخص را به جبر در آن اندازند که مفردین باشد و تحصیل جاه یا مال در آن مقصود بود و از همان اشخاص به اوباش تعبیر کردند که شخص و دیوانگی را به خانه تعبیر کردند و مقصود آنکه او دیوانه است که دفع این اوباش به اظهار دیوانگی ننمود و شیخ ولی‌محمد گفته که مراد از عسس، اهل شرع است و شاید مراد وی از اهل شرع، متعصبان باشد که دعوی اقامت شرع می‌دارند و برای جاه خود احکام بینند و امثال آن و الا نه ظاهر است که از اهل شرع، فرار مسلم را روا نیست.

دانش من جوهر آمد نی عرض　　　　این بهائی نیست بهر هر عرض

عرض در مصرع اول مقابل جوهر است که قائم به غیر باشد و در مصرع ثانی به معنی متاع. پس قافیه صحیح است و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که در مصراع اول به فتحتین است و در مصراع ثانی به فتح اول و سکون دوم به معنی رخت، سهو است که عرض به معنی رخت و متاع نیز به فتحتین است. نیز بر تقدیر سکون ثانی در مصرع ثانی قافیه در خلل می‌افتد و می‌شاید که مراد از جوهر شیء ثابت و باقی و از عرض شیء سریع الزوال که عرض را بقا نیست پس مستعار شد مر قابل زوال را و حال آنکه دانش و علم من باقی است زیراکه از مشاهده است و این علم تقلیدی نیست که زائل شود و بهای هر دو مقصود نمی‌تواند شد که دانش ما برای دنیا سزاوار نیست به خلاف علم تقلیدی و رسمی و می‌تواند که غرض به غین معجمه باشد در مصراع ثانی و حاصل آنکه این علم و دانشها وسیله هر غرض نمی‌تواند شد تا از او غرض مال و جاه حاصل کرده آید و تقریر اول، اولی است.

کان قندم نیستان شکرم　　　　هم ز من می‌روید و من می‌خورم

این اشاره است به آنکه شیخ محققان فرموده و رفص ششمی از فصوص الحکم که هر صاحب کشف که مشاهده می‌کند صورتی را که ابقای کند آن معارف را که نبودند پیش از ابقای آن صورت، عین آن صاحب کشف است نه غیر وی فمن شجرة نفسه حتی خمرة و تمثیل این سابق گذشت.

چون پی دانش نه بهر روشنی است　　　　همچو طالب علم دنیای دنی است

یعنی آن علم تقلیدی چون برای تحصیل روزی است این هم دنیای دنی است چنانکه طالب

این علم، دنی است کذا قال الشیخ افضل و می‌تواند که معنی آن باشد که چون علم تقلیدی برای دانه است طالب آن علم تقلیدی مثل طالب علم دنیا است یعنی وبال است علم تقلیدی بر او و شیخ ولی‌محمد تقریر کرده همچو طالب علم طالب دنیای دنی است و وجهین اولین است اولی و در این بیت اشاره است به آنکه اگر علم تقلیدی برای دانه نیست بلکه برای تکمیل خود به قدر قابلیت او اگر به درجهٔ مشاهده نرسیده است ان‌شاءالله تعالی نافع بود بر رحمت الهیه. آیا نمی‌بینی که رسل صلواة الله علیهم اول علم تقلیدی از امت طلب می‌کردند و بر آن وعده‌های نیک می‌فرمودند و در آن وقت مشاهده کجا بود.

همچو موشی هر طرف سوراخ کرد   چون‌که نورش زاید از در گشت سرد

در این ابیات تمثیل است مر عالم را به علم تقلیدی انظار خود و یا صاحب انظار آخر آن علم را جابجا صرف می‌کند برای تحصیل روزی و با غفلت از نور حق که بعد مشاهده پیدا می‌شود به موشی که سوراخها می‌کند و به آن معاش خود می‌برد و هم در این ظلمات بماند و به دشت که منور است نمی‌تواند رسید.

گر خدایش پر دهد او با خرد   برهد از موشی و چون مرغان پرد

حاصل آنکه اگر خدای تعالی پر خرد دهد که از آن پرواز کرده در میدان معارف آید از موشی و علم تقلیدی برآمده و یکی از مرغان شده که طیران سوی معارف می‌کند و می‌تواند که آن حاصل باشد اگر این تقلید اهل نظر دیگر نیارند و نه تقلید خود بلکه تقلید صاحب وحی و مشاهده. پس این علم در حق او پر است که از آن طیران سوی معارف توان کرد و این او را منجی خواهد بود و ان‌شاءالله تعالی در قیامت به سوی تحقیق و مشاهده کشد و نرجو ذلک./۸۸/

مشتری من خدای است و مرا   می‌کشد بالا که الله اشتری

قال الله تعالی: «إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَى مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ»(توبه: ۱۱۱)؛ به‌درستی که الله تعالی خرید از مؤمنان انفس ایشان و اموال ایشان به عوض آنکه برای ایشان جنت است و تفصیل این سابق گذشت.

خون بهای من جمال ذو الجلال   خونبهای خود خورم کسب حلال

.....

دل بخر تا دائما باشی جوان   از تجلی چهره‌ات چون ارغوان

یعنی پیش دل باش و معارف را حاصل کن که حیات و جوانی ابدی است.

یا رب این بخشش نه حد کار ماست　　لطف تو لطف خفی را خود سزاست
دست گیر از دست ما ما را بخر　　پرده را بردار پرده ما مدر
ما ز خود سوی تو گردانیم سر　　چون تویی از ما به ما نزدیک‌تر

قال الله تعالی: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْكُمْ وَ لكِنْ لا تُبْصِرُونَ»(واقعه: ۸۵)؛ ما اقرب هستیم سوی آن میت از شما و لیکن نمی‌بینید شمایان و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ١٦)؛ ما نزدیکتریم انسان را از حبل الورید که رگ جان است و این نزدیکی غیبت و وجود است و در آیهٔ اولی احتمال است بلکه قریب است که قریب معرفت و مشاهده باشد چنان‌که گفته خواهد شد ان‌شاءالله تعالی که مختصر با ایمان به مشاهده می‌میرد.

این دعا هم بخشش و تعلیم توست　　ورنه در گلخن گلستان از چه رست
ز دو پاره پیه آن نور روان　　موج نورش می‌رود تا آسمان
گوشت پاره که زبان آمد از او　　می‌رود سیلاب حکمت همچو جو
شاه راه باغ جانها شرع اوست　　باغ و بستانهای عالم فرع اوست

ضمیر او راجع به سوی حق است و یا سوی رسول او و چون سابق فرمودند که سیلاب حکمت از زبان به گوش رسیده به باغ جان می‌رسد الحال می‌فرمایند که شاه را باغ جان به شرع الله و رسول وی است که بر این راه شده سیلاب حکمت به باغ جان می‌رسد و دیگر باغ و بساتین حکمت که هستند فرع این شرع‌اند که اگر از این شرع مؤید شوند باغ جان می‌تواند شد و الا نه قید جان می‌گردد و در بیت تالی از آنها همین مراد است سیلاب حکمت که جاری شده از شرع الله و رسول وی و این تقریر وجیه است و شیخ ولی‌محمد گفته که شرع به معنی راه است و ضمیر او در هر دو مصراع راجع به سیلاب حکمت و حاصل برآورده که گذرگاه سیلاب حکمت جز باغ جان نیست و این علم و حکمت اصلی و منشاء جمیع مخلوقات عالم است خواه مخلوق به واسطهٔ انسان باشد چون زیور و خانه یا بلا واسطه انسان مخلوق باشد و مناسب آن بود او را که می‌گفت گذرگاه سیلاب حکمت جز شاه راه باغ جانها نیست و معنی اول سخن بلند است و ذوق آن را قبول می‌کند.

عجز تو از شکر شکر آمد تمام　　فهم کن دریاب قد تمّ الکلام

نصیحت کردن رسول بیمار را و دعا آموزیدن او را

که مگر نوعی دعایی کرده‌ای　　از جهالت زهر بایی خورده‌ای

زهر یا طعامی که در آن زهر باشد در اصل ابا به کسر همزه بود به معنی آتش بوده است تخفیف کرده و در تازی آن را طعام گویند، کذا فی شرح الشیخ افضل.

همت پیغمبر روشن کده　　　　پیش خاطر آمدش آن گم‌شده

یعنی از همت پیغمبر روشن کده یعنی خانهٔ روشن.

پرگنه باب گشایش می‌زند　　　　غرقه دست اندر حشایش می‌زند

همچو هاروت و چو ماروت از حزن　　　　آه می‌کردم که ای خلاق من

مولانا حضرت مولوی قدس سره حال آن مریض را به حال هاروت ماروت تشبیه داده به زبان او تقریر می‌نماید و بنای این تقریر شهرت است که از هاروت و ماروت گناهی سر زد شده و به جرم آن در چاه بابلی تا قیام قیامت معذب‌اند و مولانا اکثر اوقات امور مشهوره را به جهت غرض صحیح ایراد می‌نمایند و از دروغ بودن آن قطع نظر می‌نمایند و در بعضی جا جواب از این توهم هم داده‌اند که چرا قصص باطله را ایراد نموده‌اند، چنانکه بر ماهران این کتاب مستطاب این امر مخفی نیست و در حقیقت این قصه باطل محض است چنانکه در دفتر اول ماجرای اعتماد کردن هاروت و ماروت بر قدس خویش تحقیقش گذشت (آه می‌کردم...) نصف اخیر این مصراع مربوط است به بیت اول سرخی آینده که: «از خطر هاروت و ماروت آشکار» الخ. پس ابیات سرخی آینده به زبان صحابی بیمار بود و الا این مصرع ناتمام می‌ماند. محمد ولی رحمه الله شیخ عبد اللطیف رحمه الله گفته که مقصود بالندا مقدر است و آن این است که عذاب کن مرا در دنیا آنچه مستحق شدم به آخرت و ابیات ما بعد قرینه است بر آن می‌تواند که آنچه شیخ ولی‌محمد گفته که قول وی «ای خلاف من» مربوط است به قول وی که: «از خطر هاروت» الخ و بر هر تقدیر داستان هاروت و ماروت بر لسان آن صحابی است (بحر العلوم).

ذکر دشواری عذاب آخرت و سختی آن

تا عذاب آخرت اینجا کشند　　　　گربزند و عاقل و ساحروش‌اند

گربزند با کاف فارسی مضموم و برای مهمله و ضم‌های موحده و سکون زای معجمه مکار و محیل در اصل گرگ بز بود تخفیف نمودند، کذا قال الشیخ افضل قدس سره.

نیک کردند و به جای خویش بود　　　　سهل‌تر باشد ز آتش رنج دود/۸۹/

گفت هی‌هی این دعا دیگر مکن　　　　بر مکن تو خویش را از بیخ و بن

حاصل آنکه دعا به وقوع غضب اهل نباید کرد بلکه از غضب الهی نعوذ و پناه باید جست و دعا به رسیدن عافیت و رسیدن رحمت غیر مثوب باید کرد و مور سقیم در بیت تالی به معنی مور ضعیف.

این جهان تیه است و تو موسی ما　　　از گنه در تیه مانده مبتلا

سالها ره می‌رویم و در اخیر　　　همچنان در منزل اول امیر

قوم موسی راه می‌پیموده‌اند　　　آخر اندر گام اول بوده‌اند

این ابیات تا قول وی قدس سره: «ورنه موسی کی روا دارد که حق» داخل مقولهٔ آن صحابی و خطاب است به ذات کریم آن سرور چنانکه بیتین اخیرین بر آن گواه است و اصل قصه این است که چون بنی اسرائیل مأمور شدند که در ارض مقدسه که زمین شام است رفته با جباران قتال کنند و بعد فتح آن زمین را مسکن سازند بنی اسرائیل اباء آوردند و گفت که مرا طاقت جنگ جباران نیست: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّک فَقَاتِلا إِنّا هاهُنا قاعِدُونَ»(مائده: ۲٤)؛ برو ای موسی تو و رب تو پس مقاتله بکنید با جباران به‌درستی که ما اینجا نشسته‌ایم و موسی علیه السلام هرچند که الحاح کردند و جبر کرد قبول نکردند. پس خطاب آمد به موسی علیه السلام: «انّها محرمة علیهم اربعین سنة یتیهون فی الارض و لا تأس علی القوم الفاسقین»(مائده ۲٦)؛ به‌درستی که این ارض مقدسه ممنوع شد بر بنی اسرائیل چهل سال یعنی بر دخول ارض مقدسه قادر نشوند در تیه محبوس مانند در زمین. پس افسوس مکن بر قوم فاسق. پس ماندن در تیه و منع شدن از خروج از آن جزای ترک جهاد است که مأمور به آن بود.

ذکر قوم موسی علیه السلام و پشیمانی ایشان

ور به کل بیزار بودی او ز ما　　　کی رسیدی خوانمان هیچ از سما

چون در تیه ماندند و راه آوردن طعام مسدود شد از دعای موسی علیه السلام منّ و سلوی نازل شد چنانکه الله تعالی می‌فرماید: «وَ نَزَّلْنا عَلَیکمُ اَلْمَنَّ وَ اَلسَّلْوی».(طه: ۸۰)

کی ز سنگی چشمه‌ها جوشان شدی　　　در بیابان تا امان جان شدی

چون در تیه بودند تشنه بودند و آب آنجا نبود. از موسی علیهم السلام طلب سقایت آب کردند. حضرت موسی علیه السلام دعا کرد آب از سنگ جاری شد به ضرب عصا چنانکه در این آیه مذکور است: «وَ إِذِ اِسْتَسْقی مُوسی لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اِضْرِبْ بِعَصاک اَلْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اِثْنَتا عَشْرَةَ عَیناً قَدْ عَلِمَ کلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ» (بقره: ٦۰)؛ وقتی که استسقا کرد موسی برای قوم خود که بنی اسرائیل‌اند پس

گفتیم ما بزن به عصای خود سنگ را، پس عصا زد و منفجر شد از سنگ دوازده چشمه مقابل دوازده قبیله از بنی اسرائیل و به تحقیق دانست هرکسی از بنی اسرائیل مشرب خود از چشمه‌ها.

مدح حاضر وحشت است از بهر این   نام موسی می‌برم قاصد چنین

یعنی مقصود من مدح توست ای سرور کائنات لیکن چون مدح حاضر پیش حاضر پسندیده نمی‌شود نام موسی گرفتیم و مقصود التماس شفقت و رحمت از توست.

عهد ما بشکست صد بار و هزار   عهد تو چون کوه ثابت برقرار

این ابیات نیز مقولهٔ صحابی بیمار است. مناجات به حق می‌کنند بعد التماس شفقت از آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم متصرف‌اند در خلایق. پس این خطابات همه به آن سرور است و کسی که انتقال به مناجات سوی الله تعالی فهمیده است بی‌خبر از اسرار است لیکن معذور است از این اسرار بس و درست پس و درست از ادب و شأن صحابه در گفتن و شأن آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم در شنیدن بری است از امثال آن و نیز اگر مراد او آن است که این خطابات به آن سرور است به جهت آنکه خلیفه او تعالی و متصرف به خلافت است، پس بعض خطابات مذکوره به خلیفه نیز راست نمی‌تواند شد، که آن صفات مختصه به مستخلف است و اگر مراد او آن است که این خطاب است به آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر، پس غلط است که صفات مذکوره در این مناجات بعضی از آن صفات مظهر نمی‌تواند شد. پس بالضرورة خطا و مناجات با ظاهر باشد. پس مخاطب حق شد و مطلوب تمام شد و شاید وجه انتقال به مناجات آن باشد که چون حق را در آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم مشاهده کرد خطاب از آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم موقوف کرده مناجی حق گردیده.

حق آن قوت که بر تلوین ما   رحمتی کن ای تو میر لونها

حق آن قوت که تو پادشاه لونها هستی رحمت کن بر لون ما یعنی بر ناثبوتی ما یعنی به حق آن حرمت که تو داری آخر مصرع اول مربوط است به صدر مصراع ثانی.

خویش را دیدیم و رسوایی خویش   امتحان ما مکن ای شاه بیش

هین که از تقطیع ما یک تار ماند   مصر بودیم و یکی دیوار ماند

چشم‌بندی بود لعنت دیو را   تا زبان خصم دید آن ریو را

یعنی لعنت الله تعالی ابلیس را چشم او را بند ساخت از دید ثواب تا که مکر خود را زیان خصم که انسان است دید و مصر شد بر آنکه: «لأغوینهم اجمعین» البته اغوا خواهم کرد افراد انسان را اجمعین. چنانکه در بیت تالی می‌فرماید که این مکر اغوای زیان او شد که این اغوا عاید به وی شد و مراد از این زیان است که شیخ اکبر قدس سره گفته که به وقت موت مشترک شده خواهد مرد و نیز این اغوا بنای شرک است و بانی شرک موبد در نار خواهد بود.

لعنت آن باشد که کژبینش کند　　　حاسد و خودبین و پرکینش کند

درد و لعنت کسی است که آن را کژبین می‌سازد در راه صواب نمی‌بیناید بلکه سیئات خود را حسنات می‌بیند و در بیت ثانی می‌فرمایند که غایت این کژبینی و پرکینی و حسد آن است که در روز جزا بداند که هرکه بد کند بدی او باز می‌آید و به او مصور شده و معذب و سوزنده او شود و حسد نار شده آمده بر قلب وارد شده می‌سوزاند که این فعل قلب بود: «نارُ اَللّٰهِ اَلْمُوقَدَةُ اَلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى اَلْأَفْئِدَةِ»(همزه: ٦-٧)؛ آتش الله که روشن کرده شد طالع می‌گردد بر قلبها و می‌سوزاند قلوب را./۹۰/

ز آنکه گر او هیچ بیند خویش را　　　مهلک و ناسور بیند ریش را

مربوط است به قول وی: «لعنت آن باشد که کژبینش کند» و حاصل بیت ما بعد آنکه اگر کسی خود را هیچ بیند و ریش خود را مهلک داند پس البته در وی درد پیدا خواهد شد و از این درد حجاب او برخیزد و در بساط قرب و مشاهده نشیند. پس از لعنت بعید باشد پس باقی ماند آنکه گرفتار خودبینی است و ریش خود را از حسد و جز آن مهلک نداند او کژبین است و ملعون است لعنت ملعون را کژبین می‌کند.

این امانت در دل و جان حامله‌ست　　　این نصیحتها مثال قابله‌ست

مراد از امانت همان امانت است که انسان برداشته و آن جامعیت و معرفت حق است به وجه جامعیت این مناسب مقام است و یا خلافت به وجهی که حقوق همهٔ کائنات به او رساند و این را حکمت و جامعیت و معرفت لازم است و حاصل آنکه دل و جان حامل این امانت است و امانت در او کائن است در او عشق یابد و این وعظها و نصایح قابله است که در صاحب درد تأثیر کرده این امانت را به ظهور می‌آرد.

آنکه او بی‌درد باشد رهزن است　　　ز آنکه بی‌دردی انا الحق گفتن است

در مصراع ثانی‌ایت بیت از انا الحق گفتن شرک خفی مراد است و حاصل آنکه بی‌درد رهزن است و برای آنکه بی‌دردی شرک خفی است به جهت آنکه کسی که درد عشق ندارد خود را موجود مستقل می‌داند و این در طریقت تجبر عقیم است پس شرک خفی باشد بلکه در بعضی به حال شرک جلی است چنانچه بعض جبارین چون بی‌دردی عظیم می‌داشتند تکبر بر حق کرده خود دعوی الوهیت کرده‌اند چون نمرود و غیره.

آن انا بی‌وقت گفتن لعنت است   وین انا در وقت گفتن رحمت است

در این ابیات تحقیق این کلمه است جای از کمال معرفت پیداست و جای آن را کمال جهل پیداست پس فرق باید کرد و خلاصه آنکه چون عبد فانی به حق شده باقی گردد و باز به این رتبه رسد که حق ناطق به لسان او باشد ان وقت انا الحق از لسان این عبد ظاهر می‌شود و گوینده حق است به لسان او که لسان حق است و مشار الیه به لفظ انا ذات حق است. پس این کلمه از کمال معرفت بر لسان وی جاری شده و اگر عبد به این رتبه نرسیده است پس قائل این کلمه قول همان عبد است مشار الیه به لفظ انا ذات عبد پس این کفر است و موجب لعنت است که به این وجه تکبر علی الله شد شرک است و این متکبر را شیخ اکبر قدس سره از آن فریق شمار کرده‌اند که اهل نارند و مؤبد در نارند.

آن انا منصور رحمت شد یقین   و آن انا فرعون لعنت شد ببین

این برطبق مشهور است از شقاوت فرعون که در افواه اهل ظاهر افتاد و اما شیخ اکبر قدس سره می‌فرمایند که این کلمه بر لسان فرعون حکایت از الله تعالی بود چنان‌که قول «سمع الله لمن حمده» بر لسان مصلی است چنان‌که حکایت در دفتر اول کلام وی قدس سره نقل کرده شد.

لاجرم هر مرغ بی‌هنگام را   سر بریدن واجب است اعلام را

خلاصهٔ ابیات آن است که مرغی که بی‌هنگام آواز کند سر بریدن او واجب است و این مرغ کنایه است از آنکه به کمال نرسیده و انا الحق اگر گوید بانگ بی‌هنگام است و سر این مرغ نفس است که از این بانگ بی‌هنگام می‌پنداشت پس او را باید کشت.

هیچ نکشد مار را جز ظل پیر   دامن آن نفس‌کش را سخت گیر

ظاهر آن است که از پیر مرشد طریقه است و می‌تواند که مراد ذات آن سرور باشد صلی الله علیه و آله و سلم و قول وی قدس سره: «ما رمیت اذ رمیت» راست دان تا آخر شدید الانطباق است بر آن.

ور تو خواهی شرح این فضل و ولا　　از سر اندیشه می‌خوان و الضحی

حاصل آنکه در سورهٔ و الضحی تأمل کن که بعد تأخیر وحی آن سوره برای تسلی نازل گشته. پس دیر نقصان ندارد همچنین اگرچه در حق تو دیر شده امیدوار که شاید از رحمت خالصه کار تو برآید.

ور تو گویی این بدیها از وی است　　لیک آن نقصان فضل او کی است

حاصل سؤال آن است آنچه گفته شده از انا الحق بی‌وقت گفتن اگرچه بدی است لیکن صادر است از او سبحانه. پس باید که کمال باشد نه بدی باشد و الا نقصان در موحد لازم آید بنا بر آنچه معتزله گویند که خلق قبیح، قبیح است و در مصرع ثانی این بیت مع ما بعدش جواب است به این وجه خلق قبیح، قبیح نیست بلکه کمال است چنانکه تفصیل آن می‌آید.

مثال در بیان معنی «نؤمن بالقدر خیره و شره»

کرد نقاشی دو گونه نقشها　　نقشهای صاف و نقش بی‌صفا

تحقیق مقام این است که اعیان ممکنات در حال عدم خود مستعد احکام خوداند و استعداد هر عین، عین ذات هر عین است و ممکن نیست تحقق و تقرر عین مگر به استعداد و اگر استعداد وی که دارد مبدل گردد آن حقیقت و آن عین نماند بلکه حقیقت دیگر شود و عین آخر گردد و هر عین مظهر اسم خاص است از اسمای حق پس عین ابلیس مظهر اسم مضل است و عین صورت آدم خاصه مظهر هادی است و اگر ابلیس مهدی شود از حقیقت خود زائل گردد و ابلیس نه ابلیس گردد بلکه چیزی دیگر شود و هر اسم طالب است خود را در حال عدم ثابت‌اند در علم او سبحانه و حقایق اعیان طالب موجودیت‌اند به لسان استعداد خود اسم طالب است که این اعیان در وجود عینی‌اند تا آثار آن اسم ظاهر شوند و چون الله تعالی جواد مطلق است و جواد عالم است و اعیان را دانست به علم ازلی خود که بعضی خوبند و استعداد خوبی دارند و بعضی زشتند و استعداد زشتی دارند.

هر دو گونه را موجود نمود و نفس هر دو گونه ظاهر ساخت نفس اولیا را مثلا خوش سرشت که اعیان ایشان مستعد جز خوبی نبودند و نفس ابلیسان و شیاطینان را زشت ساخت که مستعد جز زشتی نبودند هر دو گونه نفس از کمال استادی حضرت حق است که نقاش است و نقصان او نیست بلکه این عین حکمت و جوانمردی وی است چه مقتضی حکمت وجود آن است که هر عین را موجود سازد به نهجی که حقیقت آن مستعد است آن را و این‌چنین افاضت نمود برای آنکه کمال علم و حکمت وی به ظهور آید و این از جمال کمال اسمایی است و منکران این کمال رسوا

شوند در آن روزی که حقیقت اشیاء هویدا شود و اگر زشت را کردن نتواند پس ناقص بود و قادر بر خلق بعضی اشیا نباشد بلکه بعض اسما که مظهر آن زشت است ظاهر نشود و این کمال نقصان است. پس لا بد است که از این کافر و مؤمن به ظهور آید.

پس می‌فرمایند که از این رو کافر و مؤمن هر دو شاهدند بر خداوندی و الوهیت حق سبحانه زیرا که اله جامع جمیع اسما باید و قادر مطلق باید و چون این اعیان به وجود ظهور آمد پس این نظم گواه بر آن شد که ناظم این وجود قادر مطلق است و متصف به اوصاف کمالیه است و مسمی به اسمای جمالیه و جلالیه است و کافر و مؤمن هر دو ساجد و منقاد خداوند اله است بر آنکه هر واحد ایشان منقاد و مظهر اسمی است و آن اسم رب وی است پس در عبادت آن اسم است اگرچه از عبادت و سجود خود خبر ندارد و قصد سجود ما سوی الله می‌کند، لیکن این جهل مرکب وی است و در حقیقت او منقاد و عابد حق است که ظاهر به اسم خاص است و مظهر خاص است و به همین معنی اشاره فرمود در این دو بیت:

«لیک مؤمن دان که طوعا ساجد است» بعد از آن مثال بیان فرمود که قلعهٔ پادشاه را باغی هم عمارت می‌کند لیکن خود دعوی امارت دارد و مطیع هم عمارت می‌کند لیکن برای رضای پادشاه و قلعه که باغی عمارت می‌کند هم راجع به پادشاه خواهد شد و باغی خاسر خواهد ماند و در دعوی خود و مطیع فائز خواهد شد همچنین حال کافر و مؤمن است کافر عابد و ساجد حق است لیکن زعم باطل می‌دارد که من عابد فلان چیزم عاقبت خاسر بود لهذا در روز جزا خواهند گفت در حق اله خود که: «ضَلُّوا عَنّا وَ شَهِدُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ کانُوا کافِرِینَ» (غافر: ۷٤)؛ خواهند گفت آن را که اله می‌گفتیم و عبادت آن می‌کردیم از ما کم شدند و گواهی خواهند داد بر نفس خود که کافر بودیم در دعوی عبادات در غیر حق و مؤمن عبادت می‌کند به امر حق حق را داد در روز جزا فائز خواهد شد.

زشت گوید ای شه زشت آفرین   قادری بر خوب و بر زشت مهین

مراد از این قول یا قول لسان است و یا قول به لسان حال و مقصود آنکه هر زشت و خوب گواهی می‌دهد بر بودن او سبحانه قادر مطلق و «حمد لک و الشکر لک یا ذو المنن»

دال است بر آنکه مراد قول به لسان قال یا قول به لسان حال یعنی به‌هرحال که آفرید به آن حال بر خوب و زشت حمد می‌گوید که این خوبی و زشتی به نظر خالق هر دو کمال‌اند.

دعا و توبه آموختن رسول الله(ص) آن بیمار را

گفت پیغمبر مر آن بیمار را　　　این بگوی و سهل کن دشوار را

آتنا فی الدار دنیانا حسن　　　آتنا فی الدار عقبانا حسن

این قصه مأخوذ است از این حدیث که امام مسلم روایت کرده از انس: «ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم عاد رجلا من المسلمین قد ضعف فصار مثل الفراخ فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم هل کنت تدعو الله بشیء او تسأله ایاه قال نعم کنت اقول اللهم ما کنت تعاقبنی به فی الآخرة فعجله بی فی الدنیا فقال رسول الله سبحان الله لا تطیقه و لا تستطیعه أ فلا قلت ربنا آتنا فی الدنیا حسنه و فی الآخرة حسنه و قنا عذاب النار قال فدعا الله به فشفاه الله»[۱] به‌درستی که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم عیادت کرد مردی را از مسلمین درحالی‌که ضعیف گشته بود پس شد مثل بچهٔ طائر پس فرمود رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم آیا بودی تو که خواستی الله را چیزی و سؤال می‌کردی الله را به آن چیز. پس گفت آن بیمار آری بودم که می‌گفتم ای الله هر چیزی که عقاب خواهی کرد مرا به آن در آخرت پس تعجیل کن برای من آن را در دنیا. پس فرمود رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم سبحان الله تو طاقت آن را نداری و استطاعت نداری آن را. آیا پس چرا نگفتی ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنه و قنا عذاب النار.

ای رب ما بده ما را در دنیا حسنه و در آخرت حسنه و نگاه دار ما را از عذاب آتش. راوی گوید پس دعا کرد الله را به این دعا پس شفا داد الله تعالی او را به این دعا. حاصل آنکه دعایش مستجاب گردید. پس دریاب از این حدیث که دعا به وقوع عذاب رد او جائز نیست و این ظاهر است که این مقاومت با قهر الهی و غضب الهی است بلکه مقاومت با اوست بلکه باید که دعا به ارتفاع عذاب کند و به رسیدن رحمت و این مثال عذاب و امید است که الله از کرم خود دعا را ضایع نخواهد کرد. چنان‌که الله دعای آن صحابی ضایع نکرد و اجابت فرمود.

مؤمنان گویند در حشر ای ملک　　　نی که دوزخ بود راه مشترک

حاصل این سه بیت آن است مؤمن و کافر را ورود بر نار دوزخ موعود بود چنانکه آیهٔ کریمه ظاهر است در آن: «وَ إِنْ مِنْکُمْ إِلاَّ وارِدُها کانَ عَلی رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِیا»(مریم: ۷۱)؛ نیست یکی از شما مگر وارد شونده است آن نار دوزخ را است به رب تو لازم قضا کرده شده، «ثُمَّ نُنَجِّی الَّذِینَ

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ٤ ص ٢٠٦٧

اِتَّقَوْا وَ نَذَرُ اَلظّالِمِینَ فِیها جِثِیا»(مریم: ۷۲)؛ بعد این ورود نجات خواهم داد آن کسان را که تقوی کردند در دار دنیا و ترک خواهم کرد ظالمان را در آن نار به زانو انداخته شده و بعض علما این آیه را به رفتن بر پل صراط حمل کرده‌اند. پس مؤمنان سؤال خواهند کرد که ما اینجا آمدیم دوزخ را ندیدیم که کجا بود./۹۱/

چون شما این نفس دوزخ خوی را   آتشی کبر فتنه جوی را

نفس دوزخ جوی تعبیر فرمودند به سبب آنکه از نفس وقود دوزخ آماده می‌شود و آن وقود اعمال خبیثه‌اند که مصور به نار و مثل آن شده در دوزخ محفوظاند و شعله‌زن‌اند و این اعمال از اطاعت نفس پیدا می‌شود پس نفس دوزخ جوی شد و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که حاصل قول وی: «دوزخ ما نیز در حق شما» آن است که حقیقت دوزخ نفس است و اوصاف اوست که در عالم برزخ به صورت مار و نار در زنجیر مشتمل می‌شود چون اوصاف ذمیمه‌اش در اینجا به اخلاق حمیده تبدل یابد در آنجا صورت گلشن و گلزار می‌گردد سراسر غلط است که نفس عین دوزخ نیست و نه کلام مولوی بر آن دلالت دارد و از این کلام وی ظاهر می‌شود که نفس بعد تهذب گلشن و گلزار می‌گردد پس همان نفس یک وقت جنت شد و یک وقت دوزخ شد و این غلط محض است بل دوزخ مقام مخلوق است برای عذاب گناهکاران و آلات عذاب از نار و غیر آن همین اعمال خبیثه‌اند که مار و حیات و عقارب و سلاسل و زنجیر گشته محفوظ ماند در آن مقام به آن آلات عامل آن اعمال معذب می‌شود و نفس غیر مهذبه هم در آن نار معذب خواهد شد و حاصل مقام آن است که چون شما سبیل اعمال حسنه گرفتید و این اعمال شما آلات تلذذات شدند پس دوزخ ما نیز مثل سبزه و گلشن گشته که سبزه و گلشن همراه شماست و آن روضه که دیدند اندر آن عذاب است.

داعی حق را اجابت کرده‌اید   در جحیم نفس آب آورده‌اید

مراد از داعی حق رسول کریم صلی الله علیه و آله و سلم‌اند و مقصود آنکه بر جاده شریعت مطهرهٔ ایشان رفته‌اند.

چیست احسان را مکافات ای پسر   لطف و احسان و ثواب معتبر

هرکجا شمع بلا افروختند   صد هزاران جان عاشق سوختند

عاشقانی کز درون خانه‌اند   شمع روی یار را پروانه‌اند

ای دل آنجا رو که با تو روشن‌اند وز بلاها مر تو را چون گلشن‌اند

.....

پیش خویشان باش چون آواره‌ای بر مه کامل زن از مهپاره‌ای

یعنی اگر تو پارهٔ مه هستی پیش ماه کامل او را بزن و حاضر باش و از سه کامل با ذات آن سرور مراد است صلی الله علیه و آله و سلم و بیت ما بعد انطباق شدید می‌دارد که ذات آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم کل جامع حقائق و کمالات است پس همه عالم به اعتباری جزو اوست و یا شیخ کامل مراد باشد پس جزئیت و کلیت برای آن است که شیخ اصل در افاضهٔ کمالات و کمالات مفارضه بر مسترشد بعض کمالات شیخ است پس شیخ بما انه که کامل و مفیض است به‌منزله کل است و مستفیض بما انه ناقص است در کمال و طالب کمال است به‌منزله جزء شد و اگر گفته شود که به اعتبار اصالت کل نامیده شد و به اعتبار فرعیت جزء بعید نیست و یا ذات حق جامع مر جمیع صفات را که مقام احدیت است پس اطلاق کل و جزء و چنانچه در وجه اول مذکور است و نیز می‌تواند بر این تقدیر که از جزء مقید مراد شد و از کل مطلق و این اطلاق در مواضع کثیره در این کتاب مستطاب کرده‌اند و مقصود این است که از آویزش مه کامل تو هم کامل شوی.

جنس را بین نوع گشته در روش عیبها بین گشته عین از پرتوش

جنس ماهیت قاصر است که وجود گرفتن نمی‌تواند مگر بعد انضمام فصل. پس مصراع مثال ما سبق است معنی چنانکه جنس نوع می‌گیرد و ماهیت کامله می‌شود به انضمام با مکمل همچنین از مقارنت کامل جزء هم کامل می‌شود و مصراع ثانی شیخ افضل از عیبها مراد همان اجناس داشته و حاصل آنکه اجناس و فصول که عیب‌اند اندر آن عین متعین می‌گردد و اولی می‌نماید که از غیب اسما و ارواح و امثال آن مراد باشد یعنی این عیبها در راه او عین مشهود گردد و همچنین اگر اعیان ثابته مراد دارند نیز می‌تواند شد و احتیاج به آن نیست که ولی‌محمد گفته که جنس کل است که مطلق است و نوع جزء است که مقید است و حاصل برآورده که همان جنس است که در تعیین نوع موجود گشته و در اعتبار عقل مغایرتی پیدا کرده و اعیان ثابته که مهمات‌اند عین عین خارجی گشته و تغایر اعتباری گرفته و همچنین حقیقت الحاق که حضرت حق است در صور تعینات موجود است پس این انواع و اعیان خارجیه اجزای جنس و حقایق‌اند به معنی جزئیات و آنها کل یعنی کلی پس باید که جزئی خود را عین کلی داند و با او درآمیزد که خود را غیر

او نداند و از او پرهیزد پس تو را که جزو حضرت حق هستی از کل خود گریز نباید و چون کاملان که غرق کل شده‌اند گریز از ایشان عین گریز از وی است و پوشیده نیست که بر این تقریر آنچه که از بیت برآید قدر است که جنس متعین می‌شود و در نوع جنس کل نوع است به معنی مطلق و همچنین ماهتاب و این قدر افادهٔ جزئی فایده معتد به نمی‌کند و باقی مقدمات که زیاده کرده برای ربط و افاده دادن با مقام و ابیات سابقه و لاحقه هرگز از عبارت منفهم نمی‌شود به احدی از دلالات.

آن جهان شهری است پربازار و کسب　　　تا نپنداری که کسب اینجاست حسب

اگر شراح حمل می‌کنند بر کسب زراعت و تجارت چنانکه در بعض احادیث صحاح واقع است که اهل جنت وقتی که خیال کنند زراعت را همان وقت بذر اندازند همان وقت زراعت تیار شود و نیز در احادیث صحاح واقع است که در جنت سوقی است که در آن بیع و خرید صور خواهند کرد و می‌تواند به کسب اتیان اعمال شرعیه باشد همچو صلوات و نظایر آن و اگرچه موت هادم اساس تکلیف است و بعد کشف غطا تکلیف به اعمال شرعیه مرتفع نمی‌گردد، لیکن جائز است که اتیان به اعمال شرعیه بی‌ثبوت تکلیف از شارع باشد بعد کشف غطا بلکه جهت آن باشد که مشاهدهٔ حق و مشاهدهٔ اسمای حق در اتیان این اعمال بر وجه اتمّ حاصل آید و موجب ازدیاد علوم الهیه گردد در حدیث صحیح واقع است که: «رایت موسی فی هذا الوادی تلبیا و رایت یونس فی هذا الوادی ملبیا» دیدم موسی را در این وادی تلبیه‌کننده و دیدم یونس را در این وادی تلبیه‌کننده. پس این حدیث دلیل است بر آنکه انبیا حج می‌کنند و در بعض احادیث واقع است که موسی را دیدم در قبر نماز می‌گزارد. پس معلوم شد که اینان را به اعمال شرعیه در دار آخرت نیز امر می‌شود و در این شبه نیست که اعمال موجب ترقی‌اند پس اینان را این اعمال برای ازدیاد ترقی علوم الهیه باشد و شیخ اکبر قدس سره در فص شعیبی از فصوص الحکم بیان ترقی در دار آخرت فرموده‌اند و این آیه را شاهد گردانیدند: «وَبَدا لَهُمْ مِنَ اَللّٰهِ ما لَمْ یکونُوا یحْتَسِبُونَ»(زمر: ۴۷)؛ ظاهر شد آنها را از الله تعالی چیزی که نبودند گمان‌کننده آن را در حق الله تعالی و فرمود که ظهور این امر گاهی خواهد بود چنانکه معتزلی اعتقاد کرده که الله تعالی مغفرت نخواهد کرد و در آن دار چون او مغفور شود این اعتقاد زائل شود و اعتقاد مغفرت پیدا شود و گاهی در ذات چنانکه ظهور حق و تجلی در صور متجلی که منکر ظهور حق در آن صور بود این ترقی علم متعلق به ذات است و در کتاب التجلیات بیان فرموده که ذو النون مصری را حضرت شیخ اکبر توجه فرمودند و ترقی در

علوم ایشان کنانیدند و در نقل آن اطالت است.

حق تعالی گفت این کسب جهان　　　پیش آن کسب است لعب کودکان

قال الله تعالی: «ما هذِهِ اَلْحَياةُ اَلدُّنْيا إِلاّ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ اَلدّارَ اَلْآخِرَةَ لَهِيَ اَلْحَيوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ»(عنکبوت: ٦٤)؛ نیست حیات دنیا مگر لهو و بازی و به‌درستی که در آخرت آن زنده است که هرچه هست در آن زنده است به زندگی معلوم اگر بودند که می‌دانستند این را اعتماد می‌کردند مر آن را.

کسب دین عشق است و جذب اندرون　　　قابلیت نور حق دان از حرون

.....

نفس خس گر جویدت کسب شریف　　　حیله و مکری بود آن را ردیف

چنین اتفاق هم می‌افتد که خطرات نفسانیه گاهی به خیرات هم می‌باشد به ظاهر لیکن مشوب می‌باشد با مکر پس از این ردیف که با اوست از مشوب احتراز باید کرد و مناسب آن قصه مناظرهٔ معاویه با ابلیس آوردند و محمد رضا گفته که این بیت در طعن معاویه باشد یعنی مناظرهٔ او با ابلیس خالی از مکر و تلبیس نبود انتهی پوشیده نیست که کجا بیت و کجا طعن بر معاویه و در مناظرهٔ معاویه با ابلیس اصلاً مکر را راه نبود و کلام مولوی در ما بعد ناطق است به آن و امثال این، کلماتی بجز یاوه‌گوئی نیست و شیخ ولی‌محمد گفته که از این کلام محمد رضا بوی رفض می‌آید اگر چنین است مرا با وی سخن نیست و الا خدایش آمرزاد که خطایی عظیم کرده است سهو در معنی و بیت یک طرف که بی‌ادبی به جناب حضرت معاویه نموده گویند مشار الیه در اول مذهب شیعه می‌داشت لیکن در آخر حیات از آن اعتقاد فاسد توبه کرده و الله اعلم انتهی کلامه./۹۲/

بیدار کردن ابلیس معاویه را که وقت نماز بی‌گاه شد:

در خبر آمد که آن معاویه　　　خفته بد در قصر در یک زاویه

ناگهان مردی ورا بیدار کرد　　　چشم چون بگشاد پنهان گشت مرد

.....

گفت هی تو کیستی نام تو چیست　　　گفت نامم فاش ابلیس شقی است

شیخ ولی‌محمد گمان برده که ابلیس عبارت است از نفس که نفس آمر به شرارت است و این قول غلط است که شیخ اکبر قدس سره در باب خامس و خمسون فرمودند که خواطر به چهار

قسم است: خاطر ربانی و خاطر ملکی و خاطر شیطانی و خاطر نفسانی و نیز فرموده‌اند در این باب در عامهٔ احوال شریعت میزان است مر معرفت خواطر شیطانیه را که اگر خطره کند خاطرهایتان محظور و یا مکروه. پس این خاطر شیطانی است بلا شک و اگر خطره کند خطر به مباح پس این را بدان از نفس بلا شک پس از این کلام ظاهر شد که شیطان غیر نفس است و تعجب است از این شارح که گاهی نفس را دوزخ می‌گوید و اینجا تصریح کرده که ابلیس نفس است و این هر دو قول چگونه درست افتد که دوزخ جای سکونت شیطان است و جای تعذیب به نصوص قطعیه و تصریحات شیخ اکبر قدس سره بلکه تحقیق آن است که ابلیس عبارت است از روحی از ارواح ناریه که موضوع است برای اغوا و اضلال عباد تا اسم مضل به وجه اتمّ به ظهور آید و این روح که حقیقت ابلیس است در انسان قوت شدت موجود است و از این قوت او را خطره به فعل حرام و مکروه منبعث می‌شود چنانکه حقایق املاک قوی شده در انسان موجود است که خطره عبادات از این قوای ملکیه منبعث می‌شود چنانچه نفس قوتی است در انسان که به آن تدبیر قیام بدن و گرفتاری به لذایذ بدنیه حاصل است پس نفس قوتی دیگر و ابلیس قوتی دیگر و این روح که ابلیس است صالح تصور است به صور و قادرست بر آنکه مقصور شده به صورتی ظاهر شود مر حس را و کار وی اغوا و اضلال است به امر باطل از محرمات و مکروهات و او است که سنت ساخت شرک را، و عالمی را مشرک گردانید لهذا شیخ اکبر رحمه الله می‌فرمایند که گناه شرک عالم تمام مشرکان بر وی نوشته می‌شود اگرچه از مشرکان ناقص نمی‌شود و نیز فرمودند که اشد از روی عذاب در نار ابلیس خواهد بود و اغوای ابلیس بر دو وجه است: یکی آنکه متصور شده به صورت محسوس شود و امر کند به چیزی چنانکه در روز هجرت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم متصور به صورت سراقه نجدی شده پیش ابو جهل آمد و دلالت کرد بر آنکه آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم در غار هستند ابو جهل یک طپانچه زد که با من مزاح می‌کنی و اگر انسان در این غار می‌بود نسج عنکبوت شکسته می‌شد و کبوتران در آن نمی‌بودند و همچنین در بدر آمده بود به صورت مذکوره چون ملائک را دید فرار نموده این قصه که منقول می‌شود از مناظره معاویه از این قبیل است که ابلیس متصور شده به معاویه آمد تا اضلال کند در صورت خیر و وجه دیگر آن است که در قلب وسوسه اندازد و امر کند چه این ابلیس در انسان قوت شده موجود است پس در قلب اندازد چیزی را که باعث ارتکاب حرام یا مکروه گردد و این داعیه حرام و مکروه در

قلب از این قوت منبعث است و این وجه اخیر به دو وجه است: یکی آنکه اصل کلی واقعی در قلب اندازد و او را امر کند به فکر در آن تا از آن اصل امور باطله منفرع ساخته در گمراهی افکند و شیخ اکبر قدس سره می‌فرمایند که چنانکه قوم شیعه را واقع است که شیطان اول در قلب انداخت که حب اهل بیت بهتر و منجی است و این اصل صحیح است بی‌شبه بعد از آن در فکر انداخت در این اصل تا اینکه به خیال رسانید و مستولی کرد و در قلب که مقتضی حب عدوات صحابه است العیاذ بالله که چرا صحابه ایشان را به مرتبهٔ خلافت ننشانید پس در این گمراهی و ضلال افتادند و بعضی را در اغوا ترقی نمود تا اینکه زعم الوهیت کردند در امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه و وجوه آله الکرام مثال دیگر آنکه افعال اختیاریه خود را مخلوق حق و مقدر حق دانست و این اصل کلی را شیطان در قلب انداخت و این اصل صحیح است بی‌شبه پس در تفکر انداخت در این اصل تا اینکه مستولی شد در او که همه افعال از اوست تعالی از من به جبر صادر می‌شود پس اشعری مجبور گردید و قدر را عذر خود بر اتیان محرمات ساخت و از اتیان محرمات پاک نکرده از قوم اباحیه گردید انتهی و وجه دوم آنکه القای امور جزئیه کند و میزان معرفت اینکه القای شیطانی است به آیه شرعیه حقت است پس بدانکه خطره ارتکاب محرم و یا مکروه از شیطان است البته و خطره ارتکاب مباح، از نفس است و خطره اتیان فرائض و واجبات شیطانی نمی‌شود و هر وقتی که مخطور گردد ادا واجب و فرض به آن قائم شود و خطره اتیان مندوب گاهی شیطانی می‌باشد و گاهی ملکی پس در آن لحاظ باید کرد که اگر آن را ابقاست پس از شیطان نیست و اگر سریع الزوال است پس از شیطان است و گاهی شیطان القا می‌کند اتیان مندوب به جهت آنکه از ادای فرض و یا واجب و یا مندوب اعلی باز دارد و گاهی القا می‌کند مندوب اعلی تا از درد وی که مندوب ادنی است باز دارد چنانکه او ادامت کرده بود بر مندوبی و شیطان وسوسه انداخت که مندوب آخر از وی اعلی است با این مندوب اعلی مشتغل باید نمود تا مندوبی که ادامت بر آن کرده بود فوت شود و عهد بالله بشکند و چون این واقع شد کار شیطان تمام شد و این نوع به زهاد و عباد عارض می‌شود. پس می‌باید که مندوبی که ندیم آن بود ادا نماید بعد از آن به این مندوب اعلی مشتغل شود پس شیطان خاسر می‌گردد و اینکه مذکور شد خلاصهٔ کلام شیخ اکبر قدوهٔ محققان است در فتوحات و قصهٔ ابلیس با معاویه که بود از این قبیل است که استیقاظ در آن وقت مندوب بود و معاویه رضی الله عنه به آن آگاه گشتند و قول وی قدس سره قبول نکردند و این آگاهی

از فضل صحبت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، معاویه را حاصل شده بود و اما نفس پس رفیقه است از نفس کل که برای ابقای عالم است و این رفیقه در انسان برای اقامت بدن است پس او امر می‌کند به لذات بدنیه و جسمیه که او را از لذات عقلیه خبر نیست و او نیست مخلوق مگر برای تکمیل بدن و ابقای آن و او امر می‌کند به آنکه بدن باقی ماند و لذات بدنیه حاصل آید و او را تقلید به حرام نیست بلکه در آن حرام که لذت بدنیه و یا بقای او در آن باشد امر می‌کند به اتفاق شیطان و اما شیطان پس امر می‌کند به مطلق محرم اگرچه در آن لذت بدنی و بقای او نباشد چون شرک و رفض و غیر آن پس این به امر شیطان است نفس را در آن دخل نیست و مع‌هذا نفس در اکثر به مباح امر می‌کند برای التذاذ جسمانی پس باید که در ارتکاب به مباحات نیت کند وقت اتیان آن مباح برای این می‌کنم که الله تعالی مرا مباح گردانید تا ثواب نیت خواهد یافت و سالک را باید که از حظوظ نفس احتراز نماید که او مانع از بقای علویات است و مانع مشاهدهٔ حق است و این اجتناب مراد است از کشتن نفس که در این کتاب مستطاب تاکید است به آن و چون سالک این اجتناب را معتاد ساخت نفس مطمئن گشت و از مکر نفس خلاص حاصل شد و بعد اطمینان نفس اطاعت امر او هرگز ضارّ نیست و از اینجا نیز ظاهر شد که نفس عین ابلیس نیست و بیان این مقام را که مکرهای نفس‌اند عرض عریض دارد در فتوحات مذکور است.

گفت هنگام نماز آخر رسید		سوی مسجد زود می‌باید دوید

این اغوا از آن اصل است که به مندوبی امر می‌کند به طمع آنکه اگر این اطاعت در این امر بکند از کمال آخر باز راند در این امر و اتیان فرض نبود چه ادای فرض ممکن بود هروقت که بیدار می‌شد که وقت نماز موسع بود لیکن این امر به تعجیل اتیان فرض با جماعت در مسجد بود که این تعجیل در رفتن در مسجد، مندوبات‌اند./۹۳/

گفت نی نی این غرض نبود تو را		که به خیری رهنما باشی مرا

خلاصهٔ این ابیات آن است که ای ابلیس تو مظهر اسم مضل هستی از تو هدایت به سوی خیر محال است بلکه در این امر که به ظاهر امر به خیر می‌نماید لیکن بالاخره سوی شناعت خواهد کشید بی‌شبه.

دوم بار جواب گفتن ابلیس معاویه را

گفت ما اول فرشته بوده‌ایم		راه طاعت را به جان پیموده‌ایم

ظاهر آن است که ابلیس از ارواح ناریه است و اطلاق ملک بر مطلق روح هم آمده است به این وجه اطلاق فرشته صحیح است ورنه او جنّ بود به نص قرآن و جن عبارت از همین روح ناری است و ملائک ارواح نوریه‌اند و در فرشتگان ارضیه داخل شده عبادت حق می‌کرد.

پیشه اول کجا از دل رود　　　　مهر اول کی ز دل زائل شود

صحیح است لیکن پیشهٔ اول نبود مگر عبادت آن اسمی که مظهر وی است و این پیشه نرفته بلکه الحال در عبادت اسم مضل کامل است و مشتغل است به افعالی که ظهور آثار مضل که اضلال است به کمال رسد و اگر کسی گوید که در این صورت ابلیس موحد است و ایقان به توحید دارد و در اطاعت رب خود است پس شقی و معذب چگونه باشد و خصوص که خالد در جهنم چگونه باشد پس شیخ اکبر قدس سره جواب به دو وجه بیان فرمودند: یکی آنکه چو ابلیس مظهر اسم مضل است پس البته اثر آن در وی ظهور یابد و او ضالّ گردد. پس در وقت مرگ او مشرک شده و ضال شده خواهد مرد و اعتبار به خاتمت است پس مخلد در جهنم خواهد شد به سبب شرک خود و معذب خواهد شد به جهت ضلال خود و اضلال دیگران و این آیهٔ کریمه: «وَ كانَ مِنَ الْكافِرِينَ»(ص: ۷٤) مؤید این جواب است جواب دوم آنکه ابلیس اگرچه مشرک نباشد لیکن بانی شرک است و شرک به امر وی است واقع در عالم و چون مشرک مخلد شد پس او به طریق اولی مخلد در جهنم باشد که بانی شرک است و مطیع امر به شر یعنی نیست، اگرچه مطیع امر نکویی باشد.

ما هم از مستان این می بوده‌ایم　　　　عاشقان درگه وی بوده‌ایم

بدانکه این عشق ابلیس نیست بر ذات بر وجهی که شناخت او را و آن اسم خاص است که رب اوست مثل مضل و مغوی و امثال آن و اما عشق کامل پس مختص به انسان است ابلیس را به وجهی در آن نصیب نیست.

روز نیکو دیده‌ایم از روزگار　　　　آب رحمت خورده‌ایم از جویبار

در این ابیات ابلیس خود را مشمول رحمت می‌گوید تحقیقش آن است که رحمت او سبحانه به دو وجه است: یکی رحمت امتنانیت است و این رحمت عام و مطلق است و سابق بر غضب است و غضب که واقع شود بر مغضوبان مشوب به رحمت است و غضب خالص نیست و این رحمت عام است همه مخلوق را و از این رحمت عالم پیدا شده سعید و شقی و مؤمن و کافر و مطیع و عاصی و رسیدن رزق به عالم و ابقای عالم از این رحمت است و این رحمت شامل است

مر ابلیس را نیز و به این رحمت عذاب از کفار منقطع شود در جهنم و ابلیس نیز امیدوار این رحمت است و وجه دیگر رحمت وجوبیه است و آن، آن است که الله تعالی بر خود لازم گرفته که به صالحان جزای حسن بدهد این رحمت نیز از امتنان است لیکن چون الله تعالی بر خود لازم گرفته و وعده به آن کرده رحمت وجوبیه نامیده شده این رحمت مفیده است متعلق است به صالحان و تائبان و مستغفران ابلیس را امید این رحمت نیست و شیخ اکبر قدس سره در باب ثانی و تسعون و مأتین از فتوحات مکیه می‌فرماید که سهل ابن عبدالله التستری قدس سره گفتند میان من و ابلیس مناظره طویله واقع شد و در آخر مناظره ابلیس گفت که الله تعالی می‌فرماید: «وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كلَّ شَيءٍ»(اعراف: ۱۵۶)؛ رحمت من وسعت کرد هر شیء را و این کلام عام است و ابلیس گفت من هم شیء هستم و شیء النکر النکرات است؛ شامل است هر چیز را پس مرا هم رحمت وسعت کرده است. سهیل می‌فرماید که من متحیر ماندم در این حجت و فهمیده ابلیس از این آیه که نفهمیده بودم پس متفکر ماندم و این آیه را تکرار می‌کردم پس هرگاه که رسیدم به قول وی سبحانه که بعد این آیه است: «فَسَأَكتُبُها لِلَّذِينَ يتَّقُونَ وَ يؤْتُونَ الزَّكاةَ»((اعراف: ۱۵۶)؛ پس البته خواهم نوشت آن رحمت برای کسانی که متقی‌اند و ادای زکات می‌کنند پس گفتم من ابلیس را یا ملعون الله تعالی مقید ساخت رحمت خود را و خارج گردانید از عموم پس فرمود کتابت کردم این رحمت را برای متقیان پس تبسم کرد و گفت ای سهیل که من تو را دانسته بودم که تو با این مقام هستی و تقید رحمت کنی. تقیید صفت توست نه صفت سبحانه یعنی رحمت از صفات ذاتیه حق است مقید نمی‌تواند شد چنانکه ذات او سبحانه مقید نیست و تو که عبد مقید هستی پس رحمت تو نیز مقید باشد بعد از آن منصرف شده رفت و شیخ اکبر قدس سره می‌فرمایند که این عموم رحمت مسئله اصل است نه فرع و رحمت حق سبحانه مطلق است مقید به کسی نیست و ابلیس نیز منتظر این رحمت است و مشمول این رحمت است و از باره این رحمت رحمت مقیده است و آن رحمت وجوبیه است که لازم گردانید الله تعالی که با آن رحمت، رحمت کند بر تائبان و مصلحان و اما رحمت مطلق چون وجود مطلق است پس شامل همهٔ اشیاء است و ابلیس را نیز در آن نصیب هست.

نی که ما را دست فضلش کاشته‌ست   از عدم ما را نه او برداشته‌ست

ظاهر آن است که این بیان رحمت بر ابلیس است و اثبات آن و اما بودن ابلیس بر صراط

ایجادی پس از وی دلالت لفظ بعید است اگرچه فی نفسه صحیح باشد.

گر عتابی کرد در پای کرم　　　　بسته کی گردند درهای کرم

اشاره است به آنکه عتاب، مشوب به رحمت است و غضب مجرد از رحمت نیست و نمی‌تواند شد بلکه غضب هم از رحمت است.

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است　　　　قهر بر وی چون غباری بر غش است

یعنی رحمت سابق و غالب بر غضب و غضب از اوصاف عارضهٔ و رحمت از اوصاف ذاتیه در بیت تالی اشاره است به عموم رحمت مر عام را.

فرقت از قهرش اگر آبستن است　　　　بهر قدر وصل او دانستن است

من سبب را ننگرم کاو حادث است　　　　ز آنکه حادث حادثی را باعث است

.....

ترک سجده از حسد گیرم که بود　　　　این حسد از عشق خیزد نز جحود

بدانکه ترک سجده آدم علیه السلام از تکبر او بود که آدم را طین دانست و ندانست حقیقت او و خود را افضل دید از آدم علیه السلام و خیال کرد که حکیم را نشاید که مفضول را مسجود افضل گرداند پس امر حق را خلاف حکمت دانست پس خود را علم به حکمت دید از الله تعالی پس متکبر به الله بود در این ترک سجود و نیز این ترک سجود به جهت حسد بود به آدم علیه السلام که او مقبول شد عند الله و این مقبولیت آدم علیه السلام ناخوش آمد ابلیس را پس حسد کرد بر آدم علیه السلام و سجده نکرد و اینجا ابلیس سببیت حسد بیان کرد و اصل سبب ترک نمود و آن ترک بر امر الله تعالی که شناعت آن چنین پرظاهر بود که درو مکر و تزویر را راه نبود و در این حسد تزویر را راه هست چنانکه تزویر کرد و سبب آن عشق گردانید اگرچه این محض زور است که در عشق رضای محبوب باید جست و چون ابا از امتثال امر واقع شد دعوی عشق زور شد و تحقیق آن است که او عاشق رب خود است و آن رب، اسم خاص حق است که ابلیس مظهر اوست و عشق این اسم، خاص عشق ذات است به وجهی که این اسم عین ذات است و تعبیر است از او چون معشوق او اسم خاص است پس او را رضای آن اسم باید و رضای ان اسم به قیام ضلالت و نافرمانی است پس او را در این مخالفت رضای معشوق خود طلب داشته اگرچه اسم هادی از او راضی نباشد دعوی او عشق ذات را از رزق اوست./۹۴/

هست شرط دوستی غیرت‌پزی　　　　همچو شرط عطسه گفتن دیر زی

عرف است که می‌گویند پیر کبیر باشی یا صدساله شوی یعنی چنانچه بعد از عطسه، دیر زی گفتن، شرط دوستی است همچنان غیرت‌پری هم شرط دوستی است.

چونکه بر نطعش جز این بازی نبود   گفت بازی کن چه دانم در فرود

یعنی چون خلاف تقدیر او ممکن نبود و گفت مرا که بازی کن و آن امر به سجود است من چه دانم فزودن بازی بر تقدیر الهی پس از من ترک سجود آمد که موافق تقدیر بود اینجا تقدیر را غذر خود گردانیده و این نوع ضلالت است و اشاره کرد بر اعتراض بر امر که با بودن عالم امر به تقدیر خود امر به اتیان خلاف تقدیر بکند و این نیز نوع از تکبر بر الله تعالی است.

آن یکی بازی که بد من باختم   خویشتن را در بلا انداختم

چون رهاند خویشتن را ای سره   هیچ کس در شش جهت در شش دره

یعنی ممکن نیست هیچ‌کس را که برهاند خویش را در شش جهت یعنی در هر جهت از این شش‌دره که تقدیر است پس ابلیس عذر گناه تقدیر را گرفت چنانچه عادت ضالین است و بر تقدیر عذر گناه نمی‌تواند شد بلکه توبه باید و استغفار و ندم باید عبد العلی رحمه الله.

جزو شش از کل شش چون وارهد   خاصه که بی‌چون مر او را کج نهد

باز تقریر کردن معاویه مکر لعین با او

گفت امیر او را که این‌ها راست است   لیک بخش تو از این‌ها کاست است

یعنی آیه که تو ای ابلیس گفتی که مشمول رحمت الله هستی و از رحمت الله تعالی موجود شدی و تو از مطلق رحمت امیدواری رحمت او عام به همه عالم است و رحمت او سابق بر غضب است و غضب مجرد غیر مشوب به رحمت نیست این همه راست است لیکن در بخش تو راهنمایی نیست پس در بیدار کردن من مقصود تو جز شر نیست و خلاصه مقام آن است که ابلیس مظهر اسم مضل است پس از وی جز اضلال نخواهد شد پس قسمت او از هدایت و رهنمایی دور است و مردمان کثیر را در حفره ضلال انداخته است پس می‌باید هر احد را که از امتثال امر وی گریزان باشد اگرچه به ظاهر هدایت به سوی خیر باشد و مقتضی طبع ابلیس اضلال است و اگر اضلال از او نباشد حقیقت آن حقیقت نماند بلکه از حقیقت خود منسلخ شده چیزی دیگر کرد و برای همین لعنت به او متوجه شده است و مقتضی لعنت آن است که بعید باشد از رهنمایی و به اضلال موصوف باشد و قول او زور باشد برای اضلال (بحر العلوم). کاست یعنی

ناقص و کم است حاصل مصدر یا مصدر کاستن است.

آتشی از تو بسوزم چاره نیست　　　　کیست کز دست تو جامه‌اش پاره نیست

یعنی تو آتشی و از تو البته بسوزم و از این چاره نیست بلکه چارهٔ من سوختن است.

طبعت ای آتش چو سوزاننده نیست　　　　تا نسوزانی تو چیزی چاره نیست

با خدا گفتی شنیدی روبرو　　　　من که باشم پیش مکرت ای عدو

معرفتهای تو چون بانگ صفیر　　　　بانگ مرغان است اما مرغ گیر

صد هزاران مرغ را او ره زده‌ست　　　　مرغ غره کآشنایی آمده‌ست

.....

در هوا چون بشنود بانگ صفیر　　　　از هوا آید شود اینجا اسیر

در هوا ای جو آسمان و زمین مرغ آواز صفیر شنیده بر زمین می‌آید به خیال آنکه مرغ آشنایی او آمده است و در آنجا در دام که صیاد گستریده است گرفتار می‌آید.

از تو بود این سنگسار قوم لوط　　　　در سیاه‌آبه ز تو خوردند غوط

به باعث اغوای تو قوم لوط علیه السلام افعال شنیعه و عادات قبیحه اختیار نمودند پس به جهت آن سنگسار گردیدند. در سیاه‌آبه، آبی که سیاه و مکدر باشد و به جهت طول مکث متعفن و متغیر به لون گردیده. غوطه اسم جنس غوطه.

مغز نمرود از تو آید ریخته　　　　ای هزاران فتنه‌ها انگیخته

عقل فرعون ذکی فیلسوف　　　　کور گشت از تو نیابید او وقوف

.....

ای بر این شطرنج بهر یاد را　　　　مات کرده صد هزار اوستاد را

یعنی برای یادپیمایی و لاف زنی.

ای ز فرزین بندهای مشکلت　　　　سوخته جانها سیه گشته دلت

.....

بحر مکری تو و خلقان قطره‌ای　　　　تو چو کوهی وین سلیمان ذره‌ای

سلیمان به فتح اول و کسر دوم درست و سلامت و رسیده و مارگزیده.

کی رهد از مکر تو ای مختصم　　　　غرق طوفانیم الا من عصم

مختصم بالضم دشمنی‌کننده صاحب خصومت.

الا من عصم تلمیح است از آیه کریمه که در سی‌پاره «و ما من دابة» در سوره هود واقع شده: «قالَ لا عاصِمَ اَلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اَللّٰهِ إِلاّ مَنْ رَحِمَ»(هود: ۴۳)؛ گفت نوح علیه السلام پسر خود را نگاهدارنده نیست امروز که منع کند و باز دارد چیزی از عذاب خدا مگر آن‌کس که می‌بخشد یعنی خدا و گویند عاصم به معنی معصوم است

بس چو بلعم از تو نومید آمده　　　بس چو برصیصا ز تو کافر شده

بلعم نام شخصی بود که در زمان موسی علیه السلام از علما بود و از اغوای شیطان گشت قصه او سابق گذشت و برصیصا نام راهب بود که بر شریعت عیسی علیه السلام بود و نصاری به او اعتقاد داشتند و از اغوای شیطان زنا کرد و از دین برآمده کافر شد.

باز جواب گفتن ابلیس مر معاویه را در اخفای مکر

گفت ابلیسش گشا این عقد را　　　من محکم قلب را و نقد را

خلاصه کلام آنکه مر ابلیس به نوع دیگر مکر و تزویر می‌نماید تا بفریبد و خلاصه‌اش آنکه کار من اضلال صرف نیست بلکه الله تعالی مرا محک آفریده چنانکه در محک زر جید قلب نمی‌گردد بلکه از او زر جید از قلب ممتاز می‌شود همچنین حال من که ابلیسم هست هرکه نیک است در استعداد خود او را نیکی تعلیم می‌کنم و هرکه بد است و عین ثابت او استعداد بدی دارد بدی او را تعلیم می‌کنم و این قول مرا به سبب بدی قبول می‌کنند و صالحان را که عین ثابت آنها استعداد صلاح دارد رهنما مقتدی هستم و طالحان را که استعداد ایشان است آنها را در بدی مدد می‌کنم پس می‌باید صالحان را که قول من که امر به طاعت است قبول کنند و این معاویه تو که صالح و نیک هستی امر به نیکی می‌کنم پس قبول باید کرد قول من که برای نیکی تو را بیدار کردم و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که نیکان را رهنمایی از قول ابلیس که نفس است به رغم او به این وجه است که هرچه گوید و امر به آن کند آن را نیکان اختیار می‌کنند و مخالف آن می‌کنند و هرچه که نهی آن کند آن را اختیار کنند که نیکان این اصطلاح دانسته‌اند که امر نفس امر ابلیس است به بدی می‌باشد و نهی او را نیکی می‌باشد مناسب مقام نیست که مقصود ابلیس از این کلام فریب معاویه بود تا به گفته او به عمل آرند پس ابلیس چگونه خواهد گفت که نیکان قول من قبول نمی‌کنند و مخالف امر من می‌کنند و آنچه که دیگر وجه نوشته است در رهنمایی نیکان که به معرفت تشبیهی جز به وساطت نفس حیوانی و وهم یکی از قوی او است میسر نیست نیز غلط

نیست زیرا که نفس نزد وی، ابلیس است و وهم از قوای ابلیس نیست و ابلیس هرگز هادی نمی‌تواند شد به سوی معرفت تشبیهی و نه سوی معرفت تنزیهی و ابلیس اگرچه از ارواح منزهه از مکان است کار وی اضلال است و اگر به سوی تشبیه کشد پس به طوری خواهد کشید که مطابق واضع حق نخواهد بود.

یعنی بفهم این را که می‌گویم ابلیس گفت که تو نسبت بدی به سوی من می‌کنی و حال من این است پس حال آن عقده بکن.

امتحان شیر و کلبم کرد حق　　　امتحان نقد قلبم کرد حق

.....

باغبانم شاخ تر می‌پرورم　　　شاخهای خشک را هم می‌برم

صالحان را به شاخ تر و طالحان را به شاخ خشک تشبیه داد و از بریدن شاخ خشک کنایه از آن کرده شد که آنها منغمس در معاصی و شهوات نفسانیه شوند و یا کنایه است از امر به آن امور که او را به دوزخ رساند و مقصود آنکه صالحان را پرورش می‌کنم به دلالت بر خیرات و طالحان را هلاک می‌کنم به دلالت بر معاصی و نحو آن و این دلالت بر معاصی و دعوت سوی آن همان مراد بود از یاری در قول وی: «طالحان را نیز یاری می‌کنم».

این علفها می‌نهم از بهر چیست　　　تا پدید آید که حیوان جنس کیست

گرگ از آهو چو زاید کودکی　　　هست در گرگی و آهویی شکی

ظاهر آن است که این چند ابیات مقولۀ مولوی است و داخل مقولۀ ابلیس نیست.

قهر و لطفی جفت شد با یکدگر　　　زاد از این هر دو جهان خیر و شر

یعنی چنان‌که اسمای متقابله در ذات حق متحقق‌اند همچنین در عالم مظاهر متقابله به وجود آمدند پس خیر و شر به‌وجود آمدند و هر دو مختلطند و اتیان آنها به آن است که باید دید که کسی که نفس‌پرور است شر است و کسی که روح‌پرور است خیر است./۹۵/

گرچه این دو مختلف خیر و شراند　　　لیک این هر دو به یک کار اندراند

این دو بیت داخل مقوله مولوی است یعنی این هر دو از خیر و شر اگرچه باهم مختلف‌اند لیک در یک کاراند که دعوت به سوی رب خود می‌کنند پس خیر دعوت به سوی رب وی که هادی است می‌کند و شر دعوت می‌کند به سوی مضل و منتقم و مضل رب او است و قول وی قدس

سره: «انبیا طاعات عرضه می‌کنند» تفصیل این معنی است که انبیا که خیر محض‌اند و به صورتی ظاهر شدند که مظهر هادی است عرض طاعات می‌کنند که این عرض ایشان را موصل است به مشاهده الله تعالی و ناریان که شیاطین اند عرض شهوات نفسانیه که محرمات و ترک واجبات‌اند می‌کنند که اعمال مقربه‌اند سوی ضلال در دار دنیا و آخرت پیش منتقم می‌کشند تا انتقام گیرد و به نار رساند و بعد تعذیب به نار به رحمت رحمن که از عذاب خلاص شوند و مشاهدهٔ مضل و امثال آن در تجلیات جهنمی حاصل آید پس غایت هر دو اتصال به مشاهدهٔ رب است پس این بیت برای افاده سرّ آخرت است از مولوی قدس سره و تفصیل رهنمای ابلیس نیکان را نیست که در قول ابلیس مذکور شده «نیکوان را رهنمایی می‌کنم» تا حاصل آن گردد که چنانکه کار انبیا تمیز میان نیک و بد است کار ابلیس نیز همان تمیز است مگر آنکه انبیا به عرضه طاعات ممتاز سازند کسی که قول ایشان قبول کرد نیک است و کسی که قبول نکرد بد است و کار شیطان بالعکس که عرض شهوات می‌کند کسی که قبول کرد بد است و کسی که قبول نکرد نیک است پس رهنمایی به این نحو است و این نمی‌تواند شد مگر وقتی که این دو بیت مقولهٔ ابلیس باشد و تو دانستی که این رهنمایی منافی غرض ابلیس است.

نیک را چون بد کنم یزدان نیم　　　داعیم من خالق ایشان نیم

رجوع است به ابیات سابق داخل مقولهٔ ابلیس است.

سوخت هندو آینه از در در آ　　　کاین سیه‌رو می‌نماید مرد را
گفت آئینه گناه از من نبود　　　جرم آن را نه که آئینه زدود
او مرا غماز کرد و راست‌گو　　　تا بگویم زشت کو و خوب کو
هرکجا بینم درخت تلخ و خشک　　　می‌برم من می‌شناسم پشک مشک
باغبان گوید اگر مسعودیی　　　کاشکی کژ بودی و تر بودیی

عنف کردن معاویه با ابلیس علیه اللعنة

گفت امیر ای راهزن حجت مگو　　　مر تو را ره نیست در من ره مجو

معاویه تلبیس ابلیس شنید و بیان فرمود که حقیقت تو مظهر مضل است از تو جز اضلال ناید هرچه که دعوی خیرخواهی و راهنمایی کنی همه دروغ است تو به حقیقت خود عدو بنی‌آدم و مضل ایشان هستی از تو بجز عداوت و اضلال نیاید.

نالیدن معاویه به حق تعالی از مکر ابلیس و نصرت خواستن

و چون معاویه دید که تلبیس ابلیس شدید است و مقاومت حجت او به سهولت نمی‌تواند شد متوجه به سوی الله گردید چنانکه شأن اولیاست که در هر امور خود متوجه به الله تعالی می‌شوند و معاونت از الله تعالی طلبند تا از ابلیس او در طاعت او نیفتند و ابلیس مقهور گردد و همچنین شد که ابلیس مقهور گردید.

آدمی چون علم الاسما یک است   با تگ چون برق این سگ بی‌تگ است

حاصل آنکه آدم علیه السلام که شأن وی آن است که حق خبر داد و گفت: «و علم آدم الاسماء کلها» از حجت و وسوسه ابلیس در آدم علیه السلام افتاد تا از جنت بر زمین انداخت و شیخ ولی‌محمد از انداختن از بهشت بر خاک مراد داشته گرفتار کردن نفس است مر او را با آب و دانه و تعلقات جسمانیه و این اراده شاید که به لسان اشاره باشد.

اقتباس است از این آیه که در جزو الم در سوره بقره واقع شده: «وَ عَلَّمَ آدَمَ ٱلْأَسْماءَ کلَّها»(بقره: ۳۱)؛ بیاموخت حق سبحانه تعالی مر آدم را که خلیفه عبارت از او بود نامهای مخلوقات همه از علویات و سفلیات.

نوحهٔ «انا ظلمنا» می‌زدی   نیست دستان و فسونش را حدی

اشاره است به این آیه: «قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَکونَنَّ مِنَ ٱلْخاسِرِینَ»(اعراف: ۲۳) معنی آن در دفتر اول گذشت.

باز تقریر ابلیس تلبیس خود را با معاویه

تو ز حق ترس و از او جو قطع نفس   که تو از شرش بمانده‌ستی به حبس

در این ابیات ابلیس می‌گوید که هر بدی که به تو می‌رسد که کار آن است که در حظوظ بدنیه گرفتار دارد و حرص پیدا می‌کند و خاصهٔ حرص آن است که اعمی می‌گرداند از حق و همه شرارت از حرص می‌آید و همین خواهد گفت ابلیس به روز قیامت: «فلا تلومونی و لوموا انفسکم» پس ملامت نکنید ما را و ملامت کنید نفسهای خود را و مقصود ابلیس از این تلبیس آن است که از من پیش حق چه می‌نالی اگر ناله‌کردنی است از نفس خود ناله بکن من دال به خیرم از غلبه حرص نفس قبول نمی‌کنی و این تزویر تلبیس از ابلیس است که از این قول حق باطل قصد کرده و از این ابیات ظاهر شد که ابلیس عین نفس نیست بلکه حقیقت دیگر است.

تو خوری حلوا تو را دمل شود　　تب بگیرد طبع تو مختل شود /۹۶/

حبک الاشیاء یعمی و یصم　　نفسک السوداء جنت لا یختصم

تو گنه بر من منه کژکژ مبین　　من ز بد بیزارم و از حرص و کین

.....

من بدی کردم پشیمانم هنوز　　انتظارم تا شبم آید به روز

این کذب و زور محض است ابلیس هرگز پشیمان نیست بلکه کمربند است در اغوا و اضلال در این هرگز فتور نیست او را و او چگونه پشیمان شود بر صدور ذنب و اگر پشیمان شود از حقیقت خود منسلخ گردد که حقیقت وی مظهر مضل است و بعد این بیت این بیت یافته می‌شود در نسخ:

هست کین حرص از طباع مختلف　　مر مرا کی چهار ضد شد مکتنف

شیخ عبد اللطیف رحمه الله گفته اغلب این است که این بیت زایده باشد و در اکثر نسخ مثنوی نیست و میر نور الله گفته باید دانست که این نسخه به حذف عاطف درست می‌شود یعنی کین و حرص از طبایع مختلفه که عناصر رابعه باشد حادث می‌گردد و من که این چهار ضد از من به کناره کشیده یعنی در من متحقق نیست امیدوارم این توجیه آن زمان درست آید که در ابلیس طبایع مختلفه نباشد و او از نار سموم مخلوق است و در آن عناصر اربعه هستند اگرچه ما سوای نار مغلوب است. پس او هم طبایع مختلف دارد و می‌تواند جواب به این وجه که حق است که در واقع ابلیس هم طبایع مختلف دارد و مخلوق از نار سموم است لیکن او کاذب و مغرور است برای تلبیس، اقوال کاذبه یا صادقه می‌آرد.

گرگ بیچاره اگرچه گرسنه‌ست　　متهم باشد که او در طنطنه‌ست

طنطنه آواز بربط و امثال آن و اینجا مراد آواز خوش.

باز الحاح کردن معاویه مر ابلیس را و جواب او

گفت غیر راستی نرهاندت　　داد سوی راستی می‌خواندت

چون معاویه از حق سبحانه خواست پناه از مکر ابلیس الله تعالی پناه داد و قوت داد تا از علم حق خود متزلزل نشد که ابلیس مظهر اسم مضل است از او دعوت به سوی خیر نمی‌تواند شد نیست او را مگر مکر و زور پس او را گرفت که به غیر راست گفتن تو را خلاص نخواهم کرد.

گفت چون دانی دروغ و راست را　　ای خیال‌اندیش پراندیش‌ها

یعنی راست از دروغ نزد تو ممتاز نخواهد شد که از اندیشه‌ها در حق من پر هستی هرچه که من گویم تو گمان می‌بری که این کذب است.

گفت پیغمبر نشانی داده است　　　قلب نیکو را محک بنهاده است

خلاصه مقام آنکه از برکت صحبت آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم نشان یافتم و قلب من صاف شده است و محک گردیده است صدق را از کذب امتیاز می‌نماید به وجهی که شبه را در هیچ تلبیس تو را راه نیست.

گفته است الکذب ریب فی القلوب　　　باز الصدق طمانین طروب

مروی شده از امام حسن علیه السلام: «حفظت من رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم دع ما یریبک الی ما لا یریبک فان الصدق طمأنیة و او الکذب ریبة» امام حسن علیه السلام علیه السلام می‌فرمایند که محفوظ داشتم از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم که فرمودند بگذار چیزی را که شک می‌اندازد به آن چیز که شک نمی‌اندازد به درستی که صدق طمانیت قلوب است که قلوب از او مطمئن می‌شود و کذب ریبت قلب است پس از سخنی که قلب مطمئن گردد آن صدق است و از آنکه در ریبت افتد کذب است لیکن این حکم آن قلب است که مصفی و منور و مؤید به تأیید الهی باشد و اما آنکه منغمس در ادناس نفسانیه است او را این امتیاز کجا است نه در صدق او را طمانیت پیدا می‌شود چنان‌که مولوی می‌فرماید: «دل مگر رنجور باشد بر دهان»

شکایت قاضی از آفت قضا و جواب نایب او را

گفت آه چون حکم راند بی‌دلی　　　در میان آن دو عالم جاهلی

مروی شده است که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

«القاضی جاهل بین العالمین» قاضی جاهل است میان دو عالم و آن مدعی و مدعا علیه‌اند که از حقیقت حال خودها واقف‌اند و قاضی جاهل است از حال ایشان.

آن دو خصم از واقعه خود واقفند　　　قاضیی مسکین چه داند زین دو بند

جاهل است و غافل است از حالشان　　　چون رود در خونشان و مالشان

و آن دو عالم را غرضشان کور کرد　　　علمشان را علت اندر گور کرد

جهل را بی‌علتی عالم کند　　　علم را علت ز دلها برکند

.....

از هوا من خوی را وا کرده‌ام　　　لقمه‌های شهوتی کم خورده‌ام

مقولهٔ معاویه است مربوط به این بیت است: «هرکه خود را از هوا خود باز کرد»

چاشنی‌گیر دلم شد با فروغ　　　راست را داند حقیقت از دروغ /۹۷/

به اقرار آوردن معاویه ابلیس لعین را

من ز سرگین می‌نجویم بوی مشک　　　من در آب جو نجویم خشت خشک

من نجویم پاسبانی را ز دزد　　　کار ناکرده نجویم هیچ مزد

من ز شیطان می‌نجویم کوست غیر　　　که مرا بیدار گرداند به خیر

یعنی از جهت آنکه شیطان غیر و مخالف است از او آن نجویم که مرا برای خیر بیدار کند پس کاف در کوست، غیر کاف علت است و یا مراد آن باشد که من از شیطان که او مخالف است نجویم که مرا بیدار کند برای خیر پس بر این تقدیر کاف صفت است.

راست گفت ابلیس ضمیر خود را با معاویه

از بن دندان بگفتش بهر آن　　　کردمت بیدار می‌دان ای فلان

یعنی زبان خاویده به تکلیف تمام گفت.

تا رسی اندر جماعت در نماز　　　از پی پیغمبر دولت فراز

پس امر شیطان آن بود که برای جماعت مسارعت کند و این مندوب است مأمور شیطان می‌تواند شد که از اشتغال به آن شاد می‌گردد از مندوب اعلی و این بیدار کردن و امر کردن برای صلاة مفروضه نبود تا وارد شود که به امر به ادای فرض از شیطان نمی‌باشد زیرا که او می‌دانست که فرض فوت نخواهد شد از او مگر این مسارعت برای جماعت فوت نمی‌تواند شد به سوی خلف اعلی لهذا امر به آن کردند تا از خلف اعلی بازماند و در قصد آینده نیز فوت جماعت بود و فوت نماز پس آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم نه بر فوت اصل صلاة.

گر نماز از وقت رفتی مر تو را　　　این جهان تاریک گشتی بی‌ضیا

یعنی از این وقت مندوب که به آن اطلاق مسارعت می‌توان کرد یا وقت اشتغال آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم به نماز تا اقتدای خلف او حاصل شود و نیست مراد فوت از وقت به مطلق تا امر شیطان به ادای فرض لازم آید و فضیلت حسرت خوردن آن شخص بر فوت نماز جماعت.

از غبین و درد رفتی اشکها / از دو چشم تو مثال مشکها
آن غبین و درد بودی صد نماز / کو نماز و کو فروغ آن نیاز

فضیلت حسرت خوردن آن شخص بر فوت نماز جماعت

آن یکی گفتش که پیغمبر نماز / با جماعت کرد فارغ شد ز راز
با نیاز و با تضرع بازگشت / باز بود و در پی شهباز گشت
حرمت این اختیار و این دخول / شد نماز جملهٔ خلقان قبول

تتمهٔ اقرار ابلیس با معاویه مکر و فریب خود را

من تو را بیدار کردم از نهیب / تا نسوزاند چنان آهی حجیب

جواب گفت معاویه ابلیس را بعد از اعتراف

عنکبوتی تو مگس داری شکار / من نیم ای سگ مگس زحمت میار
تو مرا بیدار کردی خواب بود / تو نمودی کشتیم غرقاب بود
تو در این خیرم از آن می‌خواندی / تا ز خیر بهترم می‌راندی

گریختن دزد از دست صاحبخانه به آواز شخص دیگر

این بدان ماند که شخصی دزد دید / در وثاق اندر پی او می‌دوید /۹۸/
تو جهت گو من برونم از جهات / در وصال آیات کو با بینات

یعنی مراد از جهت استدلال است زیرا که لفظ وجه معلل شده جهت شد و وجه یعنی دلیل بسیار مستعمل است و حاصل آنکه تو دربند استدلال و من از این ورطه بیرونم به جهت آنکه در وصال حاجت به آیات و بینات نمی‌باشد که بعد از وصول به مطلوب، طلب دلیل عبث است و شیخ ولی‌محمد گفته که آیات عبارت از آثار صفات و بینات کنایه از تجلیات ذات و گو به کاف فارسی امر گفته و حاصل برآورده بگو. و در وصال آیات است با بینات غرض که در وصال نه بینات است نه آیات این فهمیده نمی‌شود زیرا که شخصی کامل گشته در بقا بعد الفنا قائم گشته آثار صفات آنجا هم هست و تجلیات ذات هم هست و صاحب مقام بقا بعد الفنا واصل کامل است مگر آنکه گفته آید شاید که او از وصال مقام فنا مراد داشته و ظاهر است که در شهود او نه آثار صفات است و نه تجلیات است لیکن این تخصیص بی‌تخصص است.

صنع بیند مرد محجوب از صفات   در صفات آن است کاو گم کرد ذات

معنی همان است که شیخ افضل گفته یعنی مردی از صفات محجوب است صنع می‌بیند یعنی در مشاهده افعال است و کسی که ذات را گم کرده محجوب است از ذات و در مشاهده صفات است و کسی که واصل ذات است به صفات نظر نمی‌کند و آنچه که میر نور الله رحمه الله گفته که مراد از صنع، مصنوعات است بدون ملاحظه مصنوعیت زیرا که در این ملاحظه، ملاحظهٔ صفات است و مشاهده آن را و نیز گفته که لفظ از متعلق به محجوب است پوشیده نیست که حاجت به مراد داشتن از صنع مصنوعات بی‌ملاحظه مصنوعیت نیست زیرا که مراد از صفات ما عدا مقابل افعال است و صنع اگرچه از صفات صانع است لیکن این از افعال است و در صفات شمرده نمی‌شود و بودن از صفات صله محجوب و متعلق او حق است چنان‌که از تقریر معنی دریافتی و آنچه شیخ ولی‌محمد بر بودن از صفات صله محجوب اعتراض کرده به آنکه کسی که مشاهده صفات دارد و از مشاهدهٔ ذات، محجوب است مولوی آن را ناقص می‌فرمایند که چه گفتند که حکم به نقصان محجوب به صفات از ذات، مانع تعلق از صفات محجوب نیست زیرا که اینجا غرض، بیان نقصان محجوب به افعال از صفات از مشاهدهٔ صفات و بیان نقصان محجوب به صفات از مشاهده ذات. پس اول را در مصراع اول این بیت بیان فرمود و ثانی را در مصراع ثانی بیت تالی و حاصل آنکه فنای افعال در فعل حق، ادون است از فنای صفات در صفات حق و این فنا انقص است از فنا در ذات و در این معنی الفاظ ظاهر است و اما آن که فقط نقصان محجوب به صفات مقصود به افاده است آن را وجه نیست و از کجا معلوم شد و می‌تواند گفت که اصل غرض بیان نقصان محجوب به صفات از ذات است و نقصان محجوب به صفات افعال اول بیان فرمود بعد آن نقصان محجوب به صفات دیگر بیان فرموده و خود ولی‌محمد گفته که از صفات تعلیل است و حاصل برآورده که کسی که به سبب دیده صفات از مشاهده ذات محجوب شد همین مصنوع را بیند نه صانع را پس مقصود در این مصراع نیز بیان نقصان محجوب به صفات است پس مصراع ثانی و بیت تالی مؤید این معنی است و شک نیست که معنی اول کثیر الافادت است و از بعد دلالت، بعید است و این تقریر بدون تقریر دید مضاف سوی صفات درست نمی‌شود و با این همه اطلاق صنع به معنی مصنوع بر صفات لازم می‌آید بر تقریر ولی‌محمد.

ور به رنگ آب بازآئی ز قعر   پس پلاسی بستدی دادی تو شعر

شعر اگر به شین معجمه است پس مراد پشمینه است و حاصل آنکه در پشمینه و پلاس فرق

نکردی با وجود آنکه اول اعلی است و اگر به سین مهمله باشد پس مراد از شعر قیمت است و حاصل آنکه تو پلاس گرفتی به قیمت کلان و بر هر تقدیر خلاصه آن است که در خسارت افتادی.

حکایت وزیری که پادشاه او را از وزارت عزل کرده محتسبی داد

هم گناه کرده باشد آن وزیر   بی‌سبب نبود تغیر ناگزیر

اشاره است به معنی این آیه: «إِنَّ اَللّٰهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ»(رعد: ۱۱)؛ به‌درستی که الله تعالی تغیر نمی‌دهد آن را که حاصل است قومی را و شاید مراد از تغیر نعمت به نقمت است تا اینکه تغییر دهد آن چیز را که با نفس ایشان عارض است از شکر سوی کفران و یا تصدیق به سوی تکذیب و امثال آن حاصل آنکه تغیر نعمت به نقمت جزای تغیر ایشان است.

قصهٔ منافقان و مسجد ضرار ساختن ایشان

کژ برای عز دین احمدی   مسجدی سازیم و بود آن مرتدی

این قول آنها نفاق بود و نفاق کفر است و ارتداد نیست آن زمان ارتداد می‌شد که اولاد مؤمن مخلص باشد و این‌چنین نبود بلکه از ابتدا منافق بودند و اطلاق ارتداد بر نفاق به جهت آن است که از زبان اقرار می‌کردند به حسب ظاهر مؤمن شدند بعد از این چون نفاق ظاهر شد حکم به کفر کرده می‌شود برای این از نفاق به ارتداد تعبیر شد و قصه بنای مسجد ضرار در تواریخ و تفاسیر مذکور است محلش آن است که ابو عامر راهب در مدینه متوطن بود و قبل بعثت از احوال شریف آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم خبر می‌داد و چون آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم بعد بعثت هجرت فرمود به مدینه ابو عامر راهب ایمان نیاورد و کفر ورزید جهت قوت فعلی وی که نزد کسان بوده حق، به مکه شد و نامش ابو عامر فاسق گردید در جنگ احد همراه کافران جنگ شدید کرد و چون امر آن سرور عالی شد لاچاره شده قصد روم کرد تا از قیصر روم بر مدینه فوج‌کشی کناند و از شیاطین خود که منافقان بودند مشورت کرد و گفت من می‌روم بروم و شما اینجا یک مسجدی ساخته تفریق جماعت مسجد قبا و مسجد نبوی کنید اینجا منافقان مسجدی ساختند لهذا آن را مسجد ضرار گویند.

ساعتی آن جایگه تشریف ده   تزکیه ما کن ز ما تعریف ده

تزکیه پاک کردن از عیوب و تزکیه شاهد، پاکیزه کردن از افعال موجبه ره شهادت و مقصود آنکه چون آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم در مسجد ساخته ما آید تزکیه ما از عیوب می‌گردد.

ای دریغا کآن سخن از دل بدی   تا مراد آن نفر حاصل شدی

یعنی این سخنان از نفاق محض بودند کاش اگر از دل می‌بودند و لسان برطبق می‌بود و قلب موافق لسان کار ایشان به حسن انجامیدی.

لفظ کآید بیدل و جان بر زبان   همچو سبزه تون بود ای دوستان

تون اینجا به معنی نجاست است./۹۹/

هر کجا لشکر شکسته می‌شود   از دو سه سست و مخنث می‌بود

چاپلوسی و فسونها خواندند   نزل دستان سوی حضرت راندند

می‌نمودی مکر ایشان را به او   یک‌به‌یک ز آن‌سان که اندر شیر مو

خلاصه این ابیات آن است که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم، خلق عظیم می‌داشتند با وجود معرفت حال کسی را فضیحت و ناخوش نمی‌ساختند به جهت اختیار مکارم اخلاق تا اینکه امر به آن رسد آن زمان تغلیظ می‌فرمودند بلا چاری امتثال.

صد هزاران مکر و موی دمدمه   چشم خوابانیدم آن دم ز آن همه

راست می‌فرمود آن بحر کرم   من شما را از شما مشفق‌ترم

این بیت اشاره است به این حدیث شریف که آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «انا اولی بالمؤمنین من انفسهم ان توفی احد من المؤمنین فترک دنیا فعلی قضاءه و من ترک مالاً فلورثته»[۱] من اولی به مؤمنان هستم از انفس ایشان، اگر وفات یابد احدی از مؤمنان و ترک گیرد دین را بر ذمهٔ خود پس بر من است قضاء آن دین و کسی که گذاشت مال پس برای وارثان اوست آن مال.

همچو پروانه شما آن‌سو دوان   هر دو دست من شده پروانه دان

مضمون این دو بیت مأخوذ است از حدیث مروی بخاری: «مثلی کمثل رجل استوقد نارا فاذا اضاءت ما حولها جعل الفراش و هذه الدواب یتعین فیها و جعل یحجزهن فیها فانا آخذ بحجزکم عن النار و انتم تقتحمون فیها»[۲] مثل من مثل کسی است که روشن کند آتش را پس وقتی که روشن شده مکانها را گرد اوست پس اخذ کردند پروانه‌ها و کرمها که عادت او وقوع در آتش است که

۱. حمیدی، محمد بن فتوح، الجمع بین الصحیحین: ج ۳ ص ۷۲.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱۰ ص ۱۵۶: إِنَّمَا مَثَلِی وَ مَثَلُ النَّاسِ، کَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ جَعَلَ الْفَرَاشُ وَ هَذِهِ...الدَّوَابُّ الَّتِی تَقَعُ فِی النَّارِ یَقَعْنَ فِیهَا، فَجَعَلَ یَنْزِعُهُنَّ وَ یَغْلِبْنَهُ فَیَقْتَحِمْنَ فِیهَا، فَأَنَا آخُذُ بِحُجَزِکُمْ عَنْ...النَّارِ وَ هُمْ یَقْتَحِمُونَ فِیهَا

واقع می‌شدند در نار و آن روشن‌کننده بند می‌کرد آن را از وقوع در آتش پس می‌افتادند آن دواب در آتش پس آن حضرت می‌فرمایند که من می‌گیرم مکر شما را از نار و شما در می‌آیید در آن نار و این حدیث را مسلم نیز روایت کرد لیکن تفاوت در لفظ است.

تا جهودی را ز شام اینجا کشند　　　　که به وعظ او جهودان سر خوشند

یعنی ابو عامر فاسق بیاید با لشکر جهودان از شام و شاید که اطلاق جهود بر نصرانی است او پیش نصرانیان رفته بود و خود هم جهود نبود بلکه راهب نصرانیان بود.

وین سفر چون بازگردم آن گهان　　　　سوی آن مسجد روان گردم روان

ظاهر آن است که این وعده مقید به استثنا بود و در لفظ که عادت شریف بعد نزول: «وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً إِلاّٰ أَنْ يَشاءَ اَللّٰهُ»(کهف: ۲۳)؛ آن بود که وعده بر زبان نمی‌راندند مگر مقرون به ان‌شاءالله در لفظ لیکن محض روات در روایت در تواریخ حذف لفظ استثنا کردند از جهت انکال بر آنکه ظاهر است از عادت شریف این تقیید و نیز اهل تاریخ حذف و زیاده می‌کنند و مولوی قدس سره نیز استثناء در لفظ حذف فرمودند جهت ضرورت شعریه و چون این دانستی پس ظاهر شد سقوط توهم اینکه از آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم خلف وعد و کذب در وعد صادر شد که بعد آمدن از سفر نیز در آن مسجد نرفت.

گفت حقش کای پیمبر فاش گو　　　　عذرآور جنگ باشد باش گو

در این وقت این آیه نازل شد: «وَ اَلَّذِينَ اِتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ كُفْراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ اَلْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اَللّٰهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلاَّ اَلْحُسْنىٰ وَ اَللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ»(توبه: ۱۰۷)؛ آن کسانی که بنا کردند مسجد برای ضرر رسانیدن به مسجدهای دیگر که تا اجتماع در آن مسجد کم شود و برای کفر خود جهت قصد ایذای رسول از آن و برای تفریق در میان مؤمنان که جدایی افتد و حب فیما بین کم گردد و برای امید و انتظار آن‌کس که جنگ کرده الله را و رسول الله را و آن ابو عامر راهب فاسق که برای فرج به شام رفته بود و البته قسم خواند کرد این بانیان که اراده نکردیم از بنای این مسجد مگر نیکی را و الله گواهی می‌دهد که این بانیان کاذب‌اند در این قول بلکه اراده ایشان فساد و کفر بود: «لا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى اَلتَّقْوىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اَللّٰهُ يُحِبُّ اَلْمُطَّهِّرِينَ» (توبه: ۱۰۸)؛ قائم مشو ای محمد در این مسجد همیشه البته مسجدی بنا کرده شده است بر تقوی از اول و از

بنا یعنی از وقت بنا، بنای تو تقوی بود حق با آن است که قائم شوی در این مسجد تقوی و اصح اقوال آن است که مراد از مسجد مؤسس بر تقوی مسجد قبا است در این مسجد مؤسس بر تقوی مردمانند که دوست دارند آن را که مبالغت در طهارت کننده الله تعالی دوست می‌دارد مبالغه‌کنندگان را در طهارت و آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم پرسید و از آن اصحاب که در مسجد قبا اقامت می‌داشتند که شما چه طهارت می‌کنید که الله تعالی به آن مدح کرده عرض کردند که ما در استنجا جمع می‌کنیم میان احجار و اراقه آب: «أَ فَمَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى تَقْوى مِنَ اَللّهِ وَ رِضْوانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ فِي نارِ جَهَنَّمَ وَ اَللّهُ لا يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظّالِمِينَ»(توبه: ۱۰۹)؛ پس کسی که تاسیس کرد بنای مسجد را بر تقوی از الله و بر رضای او یعنی برای تقوی و رضای الله تاسیس کرد بهتر است و یا آن‌کس که تاسیس کرد بنای مسجد را بر کناره زمین نرم شکافته این کنایه است از آنکه بر تقوی مؤسس نبود بلکه بر کفر و نفاق مؤسس بود پس در افتد به این بنا در نار دوزخ و الله تعالی هدایت نمی‌کند قوم ظالمین را که بر خود ظلم کرده استعداد شقاوت پیدا کردند و از اینجا ظاهر شد که این مسجد با منافقان از بانیان در دوزخ افتد: «لا يَزالُ بُنْيانُهُمُ اَلَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلاّ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَ اَللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۱۱۰)؛ همیشه بود بنای مسجد ایشان ریبت و نفاق در قلب ایشان مگر آنکه شکسته بود قلوب این‌ها ظاهر است که این بنا به شکل نفاق ظاهر شده عارض به قلب گشت و علمای مفسران بر آنند که این بنا سبب نفاق گردید و الله تعالی دانا است همه را پس می‌داند قلوب منافقان را که از فساد بنا کردند و حکیم است که هر فعل موافق حکمت می‌کند و چون این آیات نازل شدند آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم امر فرمودند که این مسجد را منهدم ساخته کمینه گیرند.

بهر سوگندان که «ایمان جنتی» است ز آنکه سوگندان کژان را سنتی است

الله تعالی می‌فرماید: «اِتَّخَذُوا أَيْمانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اَللّهِ إِنَّهُمْ ساءَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ» (منافقون: ۲)؛ گرفتند منافقان قسمهای خود را سپر از قتل و نهیب که برای کفار است از این قسمها در مؤمنان شمار شوند و محفوظ مانند در دنیا پس بازداشتند خلق را از سبیل الله چون جهاد و غیر آن به‌درستی که این‌ها نداشت آن چیز که عمل می‌کنند و در سورهٔ دیگر واقع شده: «اِتَّخَذُوا أَيْمانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اَللّهِ فَلَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ»(مجادله: ۱۶)؛ برای این‌ها عذاب اهانت‌کننده مهیا است.

نقض میثاق و عهود از احمقی است حفظ ایمان و وفا کار تقی است

مصراع اول اشاره است به این آیه: «یا أَیهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده: ۱)؛ و ای آن کسانی که ایمان آوردید ایفا کنید عهدها را و در مصراع ثانی اشاره است به این آیه: «وَ لا تَنْقُضُوا اَلْأَیمانَ بَعْدَ تَوْکِیدِها» (نحل: ۹۱)؛ مشکنید قسمها را بعد مؤکد شدن آن قسمها.

اندر این جا هیچ مکر و حیله نیست		قصد ما ز آن صدق و ذکر تار نیست

نک صریح آواز حق می‌آیدم		همچو صاف از درد می‌پالایدم

پالیدن و پالانیدن و یا بودن هر سه به معنی تفحص و جستن است و نیز به معنی صاف نمودن است شاید که اخیر مراد باشد اینجا.

از درخت انی انا الله می‌شنید		با کلام انوار می‌آمد پدید

قال الله تعالی: «فَلَمّا قَضی مُوسَی اَلْأَجَلَ وَ سارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جانِبِ اَلطُّورِ ناراً قالَ لِأَهْلِهِ اُمْکُثُوا إِنِّی آنَسْتُ ناراً لَعَلِّی آتِیکُمْ مِنْها بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ اَلنّارِ لَعَلَّکُمْ تَصْطَلُونَ»(قصص: ۲۹)؛ پس هرگاه که تمام کرد موسی اجل خدمت شعیب را و سیر کرد با اهل خود دید جانب کوه طور آتش را گفت مر اهل خود را مکث کنید اینجا به‌درستی که من دیده‌ام آتش را امید است که آرم شما را از آن آتش خبر یا آرم یک پاره از آتش شاید که گرم شوید از این آتش انتهی. «نُودِیَ مِنْ شاطِئِ اَلْوادِ اَلْأَیمَنِ فِی اَلْبُقْعَةِ اَلْمُبارَکَةِ مِنَ اَلشَّجَرَةِ أَنْ یا مُوسی إِنِّی أَنَا اَللّهُ رَبُّ اَلْعالَمِینَ» (قصص: ۳۰)؛ پس هرگاه که آمد موسی علیه السلام آن آتش را ندا کرده شد از کناره وادی ایمن در بقعه مبارکه از شجره که ای موسی به‌درستی که من الله هستم و رب العالمین هستم این نص بر آنکه ندا که به موسی رسید از شجره این آواز بود و تجلی که در آتش شده بود در جانب طور بود و در صورت دیگر به این لفظ است: «قالَ مُوسی لِأَهْلِهِ إِنِّی آنَسْتُ ناراً سَآتِیکُمْ مِنْها بِخَبَرٍ أَوْ آتِیکُمْ بِشِهابٍ» «قَبَسٍ لَعَلَّکُمْ تَصْطَلُونَ»(نمل: ۷)؛ یاد کن آن وقت را که گفت موسی مر اهل خود را به‌درستی که می‌بینم نار را قریب است که می‌آرم شما را از آن نار خبر یا آرم شما را آتش روشن، امید که گرم شوید مقصود آنکه آنجا رفته خبر آرم یا آتش آرم. «فَلَمّا جاءَها نُودِیَ أَنْ بُورِکَ مَنْ فِی اَلنّارِ وَ مَنْ حَوْلَها وَ سُبْحانَ اَللّهِ رَبِّ اَلْعالَمِینَ یا مُوسی إِنَّهُ أَنَا اَللّهُ اَلْعَزِیزُ اَلْحَکِیمُ»(نمل: ۸)؛ پس هرگاه که آمد موسی آن نار را ندا کرده شد به اینکه برکت کرده شده است کسی که متجلی در نار است که کسی که متجلی حول آن نار است منزه است او رب العالمین از نقایص. یا موسی به‌درستی که منم الله و منم عزیز حکیم این هم ظاهر است در آنکه ندا از آتش بود و تطبیق به این روشن که این آتش بر درخت بود پس این هر دو قول صادق‌اند که این ندا از درخت بود و از آتش

و یا در آن وقت تجلی در نار هم بود و در درخت هم و از هر دو جا ندا آرد. منادی الله منجی است و تخالف الفاظ مؤید ثانی است و شیخ اکبر قدس سره در فصوص الحکم تصریح فرمودند که کلام بود در صورت نار و کسانی که گفته‌اند که شیخ ولی‌محمد تابع شده است که این ندا از درون موسی علیه السلام بود و نه از خارج موسی این قول آن زمان صحیح شود که شجره و نار و وادی/۱۰۰/ و طور همه در ذات موسی دیده شده باشد زیرا که شک نیست در آنکه ندا از شجره و آتش بود در وادی ایمن جانب طور که خبر داده الله تعالی پس اگر این همه امور در ذات موسی علیه السلام باشند نه در خارج پس این قول می‌تواند شد لیکن الفاظ آیه اباء تمام دارد و از آنکه این امور مرئی باشند در ذات موسی که موسی آتش دید و آنجا رفت و این ندا از آتش و شجره شنید و اگر آتش در خود می‌دید رفتن سوی آن معنی ندارد و این بعض مستدل گشته‌اند از قول شیخ اکبر قدس سره در باب دو صد و هشتاد از فتوحات به این عبارت: «و الناطق یقوم الذاکرین فی قلوبهم بذکر الله فیهم و ما هو بحکمهم من دوام الذکر الذی یکونون علیه من غیر ان یتخلله فتسمعون ناطقا فی قلوبهم بذکر الله تعالی فیهم فذلک الناطق هو القائل لموسی انی انا الله لا إله الا انا سمی هذا النطق نطق القلب و هو الناطق عندهم» پوشیده نیست که در این کلام دلالت نیست بر آنچه که استدلال کردند این بعض و معنی قول شیخ اکبر قدس سره: «فذلک الناطق هو القائل لموسی» آن است که: «ذلک الناطق فی القلب معناه هو القائل من ورای التجلی الناری انی انا الله و الحاصل ان الله ناطق فی القلب و هو القائل لموسی فی النار المتجلی له لا غیره تعالی» و ترجمه این کلام آن است از این باب و آن ناطق که قائم می‌شود مر ذاکرین را در قلوب ذاکران که ذکر می‌کنند الله را در آن قلوب و آن چیز که آن ناطق در حکم آن قلوب است از دوام ذکر چنین ذکر که هستند این قلوب بر آن ذکر از غیر اینکه به میان آید فتور در ذکر پس می‌شوند این ذکر آن ناطقی را در قلوب خود ذکر می‌کند الله را در ایشان و شیخ اکبر قدس سره می‌فرمایند که این ناطق که در قلوب است عین آن است که گوینده است مر موسی علیه السلام را «إِنَّنِی أَنَا اَللّٰهُ لا إِلٰهَ إِلاّٰ أَنَا» یعنی آنکه گوینده بود در نار موسی علیه السلام را «إِنَّنِی أَنَا اَللّٰهُ لا إِلٰهَ إِلاّٰ أَنَا» و حاصل آنکه این ناطق در قلوب و از ورای حجابقلوب عین آن قائل است که از ورای حجاب، تجلی نار گوینده است مر موسی را علیه السلام و آن الله است به عینه که ذاکران را در قلوب ایشان متجلی شده ناطق شده و موسی علیه السلام را در نار متجلی تکلم کرده بود پس ناطق همان الله است در ذاکران و در نار که موسی علیه السلام را متجلی شده بود و شیخ اکبر قدس سره می‌فرمایند که

نامیده می‌شود این نطق الله در قلوب ذاکران به نطق قلب و این قلب ناطق است نزد ایشان که این آواز قلب ایشان است و بعد آن ذکر این کلام شیخ اکبر قدس سره اقوال دیگران در تعین این ناطق ذکر کرده‌اند که بعض می‌گویند ملک است که مخلوق شده در قلب ذکر می‌کند و بعضی گویند که ناطق قلب است الله تعالی را نطق می‌شنواند و بعد نبذی از کلام فرمودند که هرچه گفته‌اند در تعین صحیح است گاهی این نطق قلب می‌شود و گاهی ملک و گاهی روح و گاهی آنکه ایما کردیم با آنکه ناطق الله است که ناطق شده بود از ورای حجاب تجلی نار نیست خلاصه کلام شیخ اکبر قدس سره. و آن را دلالت نیست اصلاً بر آنکه این قول که موسی علیه السلام شنیده بود از قلب او بود و این چگونه باشد که مخالف ظاهر آیات است.

چون ز نور وحی وامی‌ماندند　　　باز نوسوگندها می‌خواندند

اندیشیدن یکی از اصحاب که چرا رسول خدا ستاری نمی‌کند

تا یکی یاری ز یاران رسول　　　در دلش انکار آمد ز آن نکول

این انکار در واقع انکار نبود تا کفر گردد بلکه این انکار خطره بود که در قلب خطور گردد و استغفار ایشان بعد این خطره جهت علو مقام بود که خطره این‌چنین بر خود ذنب عظیم دانستن کار مقربان است و در حدیث صحیح واقع شده که خطره به دل رود اگرچه خطرهٔ چنین باشد که اعتقاد آن کفر باشد ضرر ندارد تا اینکه بر زبان نیاورد چون بعد آمدن این خطره انکار بر آن خطره پیدا شود که آن عین ایمان است.

نکول سر باز زدن و باز ایستادن از دشمن و از سوگند دشمن اگرچه به معنی ایستادن در قسم آمده اما اینجا قبول ناکردن قسم است که سرور عالم علیه الصلاة و السلام قبول نکرد سوگند آن منافقان را، فقط./۱۰۱/

کاینچنین پیران با شیب و وقار　　　می‌کندشان آن پیمبر شرمسار

باز می‌زارید کای علام سرّ　　　مر مرا مگذار بر کفران مصر

دل به دستم نیست همچون دید چشم　　　ورنه دل را سوزمی این دم ز خشم

خلم بهتر از چنین حلم ای خدا　　　که کند از نور ایشانم جدا

گر بکاوی کوشش اهل مجاز　　　تو به تو گنده بود همچون پیاز

صد کمر آن قوم بسته بر قبا　　　بهر هدم مسجد اهل قبا

قصد کعبه ساختند از انتقام حالشان چون شد فروخوان از کلام
واقعات ار باز گویم یک‌به‌یک پس یقین گردد صفا بر اهل شک

الی آخر الابیات واقع در اطلاق صوفیه آن چیز است که دیده شود در عالم امثال و یا ارواح و یا اعیان و مخبر از وقوع مربی باشد در شهادت و مراد از واقعه همی معنی است و یا مطلق کشف است چون در بیت سابق واقعه دیده شد در حق مسجد ضرار بیان فرمودند در این ابیات تعمیم است بعد ذکر بعض افراد و حاصل آنکه واقعات صحابه رضوان الله علیهم و کشوف ایشان اگر علی التفصیل یک‌به‌یک گویم پس یقین صاف گردد و شک اهل شک باطل گردد لیکن واقعات ایشان بر اسرار گوناگون مشتمل است و کشف آن مناسب نیست پس می‌ترسم از کشف اسرار ایشان و راز ایشان که نزد الله تعالی صحابه رضوان الله علیهم نازنینان‌اند و بر الله تعالی ناز می‌کنند که ایشان از خواص مقربان درگاهند اسرار ایشان که به الله تعالی است کشف آن به امثال مایان نمی‌رسد و این ترس عظیم است و آن صحابه چنین بوده‌اند که شرع را بی‌تقلید اختیار کردند بلکه به کشف صحیح اختیار کردند بلکه عیانا می‌دیدند که این حکم از حضرت حق به ما می‌رسد بر لسان محمد چنان‌که شیخ اکبر قدس سره در وصلی از وصلها باب خزائن در حق حضرت جناب ابو بکر صدیق را اثبات این معنی کردند و مقام ابی بکر بیان فرمودند و تفصیل این عرض عریض دارد که از اسرار است لهذا مولوی قدس سره فرمودند می‌ترسم از کشف رازشان که کشف این سرّ بهتر نیست و شیخ ولی‌محمد رحمه الله از واقعات خاص واقعات در حق مسجد ضرار گرفته و گفته یعنی واقعات اصحاب که از آن مسجد ضرار دیده بودند اگر یک‌یک بازگویم صفای قلب هر صحابی مر اهل شک را ظاهر شود و این معنی اگرچه می‌تواند شد و ابیات ما به عدد در مدح صحابه باشد لیکن تقریری که کرده شد ادقّ و مناسب عدم کشف راز خوب می‌افتد و محمد رضا اینجا هرزه‌گویی کرده است که سزاوار اهل ایمان و تأدب نیست که تفوه آن کند به ذکر آن نپرداخت که تضییع وقت است.

یک می‌ترسم ز کشف رازشان نازنینان‌اند و زیبد نازشان
شرع بی‌تقلید می‌پذیرفته‌اند بی‌محک آن نقد را بگرفته‌اند

.....

حکمت قرآن چو ضاله مؤمن است هر کسی در ضاله خود موقن است

یعنی حکم که قرآن بر آن مشتمل است ضالهٔ مؤمن است چنان‌که حدیث «الحکمة ضالة

المؤمن»[1] دال است بر آن و مؤمن در نمی‌یابد و هرکس در ضاله خود موقن است و می‌تواند که ضاله خود را بیابد پس اسراری که صحابه مطلع‌اند ممکن است که هر مؤمن مطلع گردد.

ای دل این اسرار را در گوش کن   قسم تو گر هست زین خوش نوش کن
همچنان‌که هرکسی در معرفت   می‌کند موصوف غیبی را صفت

متردد شدن در میان مذاهب مختلفه و بیرون شدن و مخلص یافتن

فلسفی از نوع دیگر کرده شرح   باحثی مر گفت او را کرده جرح

حاصل آنکه در اهل استدلال دو مذهب‌اند یکی مذهب فلسفی دیگر مذهب باحث در وجود حق و وجود عالم. فلسفی می‌گوید که ذات صانع عبارت است از وجود متعین که اصلا تعدد نمی‌پذیرد و صفات او را نیست که قائم باشد به ذات وی و نیست مگر ذات تائب مناب صفات و هرچه که به ممکن بعد قیام صفات مترتب می‌شود بر ذات او سبحانه مترتب است به ذات خود نه به قیام صفات پس ممکن عالم است به قیام علم و او عالم است به ذات خود و او سبحانه عالم است به کلیات و جزئیات غیر مادیه به وجه خاص و جزئیه مادیه را بر وجه کلی و ممکن قادر است به قیام قدرت و او سبحانه قادر است به ذات خود بدون قیام قدرت و می‌گوید که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد و گمان بردند که ذات او سبحانه واحد است به جمیع وجوه نه تعدد در ذات است و نه در صفات و نه در اعتبار پس لاجرم از او صادر نشود مگر واحد مشتمل باشد این واحد بر تعدد اعتباری پس از او به جهات کثیره امور متعدده صادر شوند و بعض آنها برآنند که از معلول اول معلول ثانی و از معلول ثانی، ثالث و از مجموع معلول اول و ثانی، رابع همین نمط پس کامله نزد این‌ها ذات حق را نیست مگر به نسبت معلول اول و چون این معلول اول را نوع علت است به معلول ثانی و ثانی را به ثالث و هکذا پس منتهی سلسله علت ذات حق است بلند او را علت اولی نام نهادند و می‌گویند بعض ممکنات که امکان آنها کافی است مر قبول وجود را آن ممکن قدیم است که موجب و مفیض متحقق است و در مستفیض صلاحیت وجود متحقق است پس مع علت خود و علت علت خود موجود باشد و سلسله علل منتهی به ذات واجب است در ذات واجب قدیم است پس این ممکنات نیز قدیم باشند و بعض ممکنات امکان آنها کافی نیست

---

۱. قضاعی محمد بن سلامه، مسند الشهاب: ج ۱ ص ۱۱۹

بلکه بعد کمال استعداد صالح وجود می‌شود آن زمان از جاعل پیدا می‌گردد و لاجرم این ممکنات حادث باشند پس می‌باید سلسله معدات برای و حوادث و ممکنات اعراض وجود می‌شوند به حسب اقتضای صور نوعیه اجسام و بعض اجسام را به حسب صور خود تأثیر است در اجسام آخر چون نار غرق می‌کند جسم ملاقی خود را این شبیه حقیقت می‌دانند و می‌گویند که بدون اسباب وجود مسببات ممکن نیست این کلام اجمالی است در ذات صانع و صفات صانع و افعال آن و تفصیل آن مشحون است و در کتب فلاسفه با استدلالات در دو قدح و باحث یعنی متکلم قائلند که ذات صانع واجب الوجود است موجود است به وجود زائد سوای اشعریه که آنها به غیب وجود در واجب و ممکن قائلند و صفات او سبحانه قائم است به ذات صانع و زائد بر ذات صانع است پس او سبحانه عالم است به علم قائم و قادر است به قدرت قائمه و علم او محیط است به همه موجودات و معدومات و کلیات و جزئیات را می‌گویند که صدور کثیر از واحد جائز است بلکه واقع است او سبحانه علت اولی نیست بلکه خالق است به همه ممکنات را بلا واسطه و این اشیا که اسباب می‌نمایند در واقع اسباب نیست بلکه شبه عاید است و صور نوعیه را منکرند و در اعراض اجسام نیز تأثیر است مر جاعل حق را و او سبحانه خالق است به ارادت ازلیه متعلقه به وجود ممکنات در ازمان خود به این وجه یکی قبل و دیگر بعد در حاق واقع پیدا می‌شود و بعضی مع. پس وجود ممکنات عالم که حوادثند واجب می‌شود در حد وجود خود از ذات حق مزید به وجود او بر نحو مذکور نه به جهت نقصان در جاعل بلکه به جهت عدم سعة مجعول وجود را مگر بر همین نمط پس جاعل قدیم است و مجعول حادث متخلف از وجود می‌شود به اقتضای او و ارادهٔ او و باعث منکر است ماده و استعداد آن را همه ممکنات از جواهر و اعراض مجعول حق مزیدند و صوفی که بیننده امور علی ما هی علیه است بر هر دو انکار دارد و می‌گوید که ذات صانع وجود مطلق است نه متعین که تعین و تقید نقصان است واجب است تنزه او سبحانه از آن پس وجود عین ذات الله صانع است نه زائد چنانکه باحث می‌گویند و لیکن مطلق است نه متعین چنانکه فلسفی می‌گوید و ممکنات همه شئونات ذات حق‌اند که ذات حق در آن ظاهر شده است نه آن‌چنان است که باحث و فلسفی می‌گوید که ممکنات شریکند حق را در وجود و حق موجود مستقل و ممکن موجود مستقل العیاذ بالله عن هذا القول و این ذات سبحانه و تعالی در مرتبهٔ ذات خود موجود است و با او مسح چیز نیست و غنی است از عالم و در این مرتبه صفات مستهلله‌اند

چون این ذات مبدا صفات است پس قابل است مر اتصاف به صفات را و این قابلیت اتصاف به صفات نوع تقیید است و از اطلاق نازل است و این مرتبه را تعین اول نامند پس اشیا در این مرتبه واحدند و بعد این مرتبه ذات که مبدا صفات و منشاء انتزاع آن صفات است پس مقید به صفات بر سبیل تفصیل شد پس تکثیر در ذات پیدا شد ذات کما انه که مبدأ منشأ عالمیت است مغایر است نفس خود را که بما انه مبدأ و منشأ قادریت است پس این صفات انتزاعیه قائمند به ذات مثل قیام انتزاعیات به مناشی و مبادی خود پس ذات حق سبحانه را صفاتند که به قیام آن مشتقات محمول می‌شوند نه آن‌چنان است که فلسفی می‌گوید و نفی ذات می‌کند که اصلا ذات حق را صفات نیست و شیخ اکبر قدس سره فرموده‌اند که قومی که نفی صفات کردند و ذوق انبیا برخلاف آن است و نیست این صفات موجود در اعیان و قائم به ذات حق که این مؤدی است به شرک چون اتصاف این صفات ضروری و قدیم است پس محتاج به علت نمی‌تواند شد که علت آن متصف به این صفات باید پس البته موجود بلا جعل جاعل باشد لهذا شیخ اکبر قدس سره فرمودند و قومی صفات را زائد بر ذات و موجود حقیقت می‌دانند و این کفر است پس نیست در خارج مگر ذات حق. مصحح انتزاع این نسب و اضافات که علم و قدرت و امثال آن و عقل به این نسب ذات را موصوف می‌سازد و مشتقات این نسب و اضافات بر ذات حق محمول است و مصداق آن ذات مصححه اختراع این نسب و اضاف است و از این شیخ اکبر قدس سره و مولوی عبد الرحمن جامی تعبیر کردند به آنکه صفات عین ذاتند و در خارج زائدند در ذهن و شاید که آنچه شیوخ ما آمده است که صفات لا عین و لا غیر است همین مراد ایشان است لهذا شیخ اکبر قدس سره این عبارت پسند کردند لیکن چون تعمق نکردند گفتند/۱۰۲/ آنچه گفتند پس ذات را به اتصاف به صفتی تعین پیدا شد و آن را اسم گویند واجب از ممکن در این مرتبه ممتاز شد که ذات حق واجب است و شئونات ممکن و در مرتبهٔ سابقه شئونات نبودند پس کجا ممتاز بود از واجب و در این مرتبه در حقیقتندیکی ذات موصوفه به جمیع صفات فعاله و آن واجب است و اله است به خدای آن شئونات که موجود تعبیرند حقایق امکانیه ثابت در مرتبهٔ علمیه و اما اله پس موجود در خارج است بلا شبه و ذات حق سبحانه به اعتبار هر صفت و هر اسم به قدرت و ارادت ممکنات را موجود ساخت تا مجلی ذات حق گردید پس او سبحانه علت اولی نیست چنانکه فلاسفه می‌گویند بلکه جامع همه اشیا است به تعلق ارادت و کلمه «کن» و نه موجد است بر سبیل ابتداع چنانکه باحث

می‌گوید بلکه به حسب صلوح اعیان که شئونات حق‌اند و به وجهی که مظهر و مجلی هر اسم باشد و اسباب موضوعه برای بادی به مسببات خود اسباب حقیقت هستند بلکه موضوع از جانب حق‌اند و از آن اسباب محض امور عادیه‌اند بلکه حق ظاهر در این اسباب از پس پردهٔ این اسباب مسببات را می‌کند پس خالقیت حقیقت حق ظاهر را است نه مظهر را چنان‌که فلسفی گوید و این اسباب چون مظاهر مؤثر ظاهر است پس استناد این مسببات به سوی اسباب می‌تواند شد و چنان‌که باحث گوید که اصلا استناد نیست که از ظهور حق در این اسباب غافل است و عالم که ما سوی الله هست و از شئونات حق است قدیم است به قدم نوعی به این معنی که فردی از افراد عالم همیشه بوده است و همیشه خواهد بود و خواه از ارواح و یا از اجسام و یا از برزخ و یا بعد حشر در جنان و یا در جهنم تا این فرد از افراد عالم مظهر و مجلی ذات حق بود و حاصل آن راجع به آن می‌گردد که ذات حق قدیم است و ازلی است و هر فرد از افراد عالم حادث است علی التعاقب به این وجه که گاهی فلسفی در حاق واقع چنان نبود که هیچ فرد از افراد عالم نباشد و این قدم نه آن‌چنان است که فلسفی می‌گوید که عالم غیر عناصر قدیم و ابدی به اشخاص است و عالم عناصر قدیم بالنوع است به وجهی که انواع در ضمن افراد متعاقبه ازلا و ابدا موجود است و سماوات به اشخاص دام است و قیام کبری و حشر اجساد نیست از قول این قدم کافر گشتند و حدوث عالم به وجه مذکور است نه به وجهی که باحث می‌گوید که در حق واقع تمام عالم معدوم بود و ذات حق متعین موجود بود و بعد از آن عالم موجود گشت به ایجاد حق به وجود مستقل به این وجود حق.

این حقیقت دان حق‌اند این همه   نی به باطل گمرهانند این رمه

لفظ این همه اشاره است سوی فلسفی که باحث و صوفی در آن داخل نیست بلکه این قول تحقیق مذهب صوفیه است یعنی حق آن است که صوفی بر آن است که نه قول فلسفی به همه وجه باطل است و نه قول باحث بلکه هر دو به وجهی حق است به وجهی باطل پس فلسفی به صواب رسیده در حکم او به بودن وجود نفس ذات حق و خطا کرده در این حکم که ذات حق وجود متعین است که صلوح ظهور را در شئونات متکثره نیست و باحث اگرچه در دانستن حق را موجود بر صواب هست و لیکن در دانستن وجود زائد بر خطا است و هر دو فلسفی و باحث اگرچه در حکم او در حاجت ممکن در موجودیت خود به سوی ذات بر صواب است لیکن در بودن ممکنات موجودات مستقبل نه از شئونات حق خاطی‌اند و در فلسفی نفی کردن قیام صفات به ذات حق به

صواب رسیده و در نفی صفات مطلقا خاطی‌اند و باحث در حکم قیام صفات خاطی است و در اثبات صفات مصیب است و در اسناد مسببات به اسباب اگرچه فلسفی بر صواب است لیکن در دیدن این اسباب مؤثر حقیقی و نگفتن که مؤثر حقیقی ذات ظاهره است در حجب این اسباب خاطی است و باحث اگرچه در قول فلسفی به تأثیر حقیقت مر حق را بر صواب است لیکن خاطی است در اینکه می‌گوید که این اسباب مظاهر ذات مؤثر نیست و فلسفی اگرچه در قول مطلق قدم عالم به وجهی صاحب صواب است لیکن در قول وی که آسمان قدیم است و ابدی و این دار دنیا قدیم ابدی است خاطی است و کافر است و باحث اگرچه در حدوث هر فرد از عالم بر صواب است لیکن خاطی است در حکم وی به وجود ذات حق بدون ظهور در مجلی و مظهر.

ز آنکه حق باطلی نآید پدید   قلب را ابله به بوی زر خرید /۱۰۳/
گر نباشد گندم محبوب نوش   چه برد گندم‌نمای جوفروش
پس مگو کاین جمله وینها باطلند   باطلان بر بوی حق دام دل‌اند
حق شب قدر است در شبها نهان   تا کند جان هر شبی را امتحان

ظاهر آن است که مراد از حق مقابل باطل است و حاصل آنکه قول حق که به منزلهٔ شب قدر است در اقوال باطله که مثل شب مظلم نهان گشته و هرکس در طلب حق و باطل افتد و امتیاز حق از باطل و جدا ساختن نه کار آسان است بلکه برای آن صوفی مؤید به تاکید الهی و ناظر به نور حق می‌باید.

مؤمن کیس ممیز کو که تا   باز داند پادشه را از گدا
گرنه معیوبات باشد در جهان   تاجران باشند جمله ابلهان
آنکه گوید جمله حق است احمقی است   و آنکه گوید جمله باطل او شقی است

.....

تاجران انبیا کردند سود   تاجران رنگ و بو کور و کبود
می‌نماید مارت اندر چشم مال   هر دو چشم خویش را نیکو بمال

مقصود آن است که مال در اصل مار است در حق انسان اگر بر وجه شرعی نباشد در قلب دوستی و خواهش آن باشد نه بر وجهی و قدری که حق فرموده است پس از این احتراز ضروری است لهذا در قیامت این مال که در او بخل کرده شده بود به شکل مار محشور شود با جامع مال به بخل آن کند که مار به ایشان می‌کند قال الله تعالی: «وَ لا يَحْسَبَنَّ اَلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اَللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيطَوَّقُونَ ما بَخِلُوا بِهِ يوْمَ اَلْقِيامَةِ»(آل عمران: ۱۸۰)؛ نه گمان

کند هر قابل خطاب ان کسان را که بخل می‌کنند به آن چیز که داد آنها را حق سبحانه از فضل خود و آن مال است که آن مال بهتر است برای آن بخیلان بلکه این مال شر است در حق ایشان قریب است که طوق کرده خواهد شد به آنچه که بخل کردند یعنی این مال که در او بخل کرده‌اند طوق خواهد شد در گردن به روز قیامت یعنی مار شده طوق گردن شود.

امتحان کردن هر چیزی تا ظاهر شود چیزی دیگر که در آن نهان است

منکر اندر غبطهٔ این بیع و سود   بنگر اندر خر فرعون و ثمود

اندر این گردون مکرر کن نظر   ز آنکه حق فرمود ثم ارجع بصر

اشاره است به این آیه: «فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسِيرٌ»(ملک: ۳)؛ پس بازگردان بصر را سوی آسمان آیا می‌بینی در وی شکاف و نقصان پس بازگردان بصر سوی آسمان کرت بعد کرت منقلب خواهد شد بصر سوی تو درحالی‌که خوار است از یافت غیب و آن بصر وی خسارت است در طلب نقصان و مقصود بیان کمال قدرت و حکمت است که ایجاد آن به وجه محکم است در آن به وجهی نقصان یافته نمی‌شود و به لسان اشاره مقصود آن است که خلق این‌ها غیب نیست چنان‌که اهل نظر خیال می‌کنند بلکه خلق این‌ها به وجهی است که این‌ها مظاهر حق‌اند و بصر در آن خامر شده می‌گردد که دریافت این کار بینایی دیگر است.

خوف و جوف و نقص اموال و بدن   جمله بهر نقد جان ظاهر شدن

اشاره است به این آیه: «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ»(بقره: ۱۵۵)؛ هرآینه آزمایش کنم شما را به چیزی از خوف و جوع و نقصان مال و انفس و میوه‌ها تا که بر آن صبر کرده و راجع به حق می‌شوید یا نه و یا اینکه امور از شامت اعمال می‌آیند بهر آزمایش تا بندگان از عمال سیئه تائب شده به اعمال حسنه مشتغل گردند.

شیر ده ای مادر موسی ورا   و اندر آب افکن بیندیش از بلا

بدانکه چون موسی را زائیده شده‌ام او به امر الهی شیر داده او را در صندوق کرده در آب انداخت و الله تعالی شیرها بر او حرام کرده غیر شیر امّ او چون صندوق زیر حویلی فرعون رسید آن را طلب کردند در وی طفلی یافتند او را فرزند گرفته پرورش خواستند و هر دایه که برای شیر دادن می‌آمد شیر او قبول نمی‌کرد و اخت موسی علیه السلام چون این حال معاینه کرده، امّ خود را آورد و گفت

که این دایه است که هر طفل شیر او می‌نوشد و چون ام موسی گرفت موسی را شیر نوشانید شیر نوشید پس مولوی می‌فرماید که فرق میان نقد حق و قلب باطل آن‌کس داند که بینایی بصیرت از روز الست دارد که در آن روز اقرار به ربوبیت رب و عبودیت خود کرده چنان‌که موسی در شیر امّ و غیر امّ فرق کرده که بینایی مباح و محرم می‌داشت پس فرق کرد میان مواضع ممنوعه و مرصنع مباح.

شرح فایده حکایت شتر جوینده

اشتری گم کرده‌ای ای معتمد   هر کسی ز اشتر نشانی می‌دهد

ظاهر مقصود آن است که شخصی علم الیقین به توحید نزد او بود و می‌جست تا عین الیقین و حق الیقین نزد خود آرد و شخصی که او به تقلیدی ایمان به توحید حاصل کرده می‌جوید لیکن در جستن مقلد شخص اول است و از تقلید وی سر مو متجاوز نیست او هم به برکات این تقلید و این اعمال به علم الیقین و عین الیقین رسید و او را حاجت تقلید نماند و دریافت مساوی او شده پس تمثیل حال این دو شخص به حال کسی است که اشتر خود را نشناخته کما هو که در واقعه است می‌جوید بعد دانستن که شتر من گم شد و به حال کسی که شترش گم است و لیکن او نمی‌داند که شتر او گم شده است و نه شتر خود را می‌داند لیکن او مقلد اول گشته در جستن شتر و در نشان های آن شتر تا او هم شریک شود در آن شتر و بعد جستن شتر خود یافت و دانست که من گم کرده بودم پس از این تقلید او متحقق شد و نزد این فقیر کاتب سطور این است که آنچه گفته شد از خیال آن کس که علم الیقین ندارد اما به تقلید ایمان آورد و از این مال ایمان متحقق گردد می‌شاید که محمول باشد بر آن این آیه: «قالَتِ اَلْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمّا يَدْخُلِ اَلْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ»(حجرات: ١٤)؛ گفتند اعراب سکان بادیه که ایمان آوردیم پس الله تعالی می‌فرماید بگو ای محمد صلی الله علیه و آله و سلم شما ایمان نیاوردید که شما عین الیقین حاصل نکردید پس دعوی نکنید ایمان را و لیکن بگویید که ما منقاد شدیم رسول را و تصدیق به تقلید کردیم مر توحید را و غیره اخباره را و نه داخل شده است ایمان که علم الیقین است در دلهای شما خلاصه آنکه علم الیقین نیست شما را محض به تقلید است و ایمان و انقیاد شما: «وَ إِنْ تُطِيعُوا اَللّهَ وَ رَسُولَهُ لا يلِتْكُمْ مِنْ أَعْمالِكُمْ شَيئاً إِنَّ اَللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»(حجرات: ١٤)؛ و اگر اطاعت کنید الله را و رسول او را نه ضایع و رایگان خواهید ساخت چیزی و اندکی را از اعمال بلکه جزای آن نیک خواهد داد و به درستی که الله تعالی غفور است سیئات آن مطیع را و رحیم است

بر آن و اعظم بر آن است که او را علم الیقین بخشد و به عین الیقین رسانده این بیت که در نظم قصه از شتر مراد ذات حق است و از جوینده شتر صاحب علم الیقین که می‌جوید به یقین خود آن را و از جوینده دیگر جوینده حق با تقلید زیرا که بر این تقدیر ابیات مختل می‌گردد بلکه الفاظ مفردهٔ ابیات بر معانی خود تمثیل مرکب است مر حال آن دو کس را به حال این دو جوینده شتر و مقصود و مراد از این ابیات، بیان و تفهم حال آن دو کس را که جوینده حق‌اند مراد از ابیات حال ایشان است به طریق استعاره تمثیلیه./۱۰٤/

و آنکه اشتر گم نکرد او از مری   همچو آن گم‌کرده جوید اشتری

مری یعنی ستیزه.

او نشان کژ نه بشناسد ز راست   لیک گفت آن مقلد را عصاست

یعنی او خالی از علم یقینی آن شتر گم شده است لیکن مقلد است به تقلید تصدیق آن نشانه‌ها می‌کند.

چون نشان راست گویند و شبیه   پس یقین گردد تو را لا ریب فیه

مقصود از این ابیات آن است که چون محققات نشان را می‌گویند مقلد را آن یقین می‌گردد و ریب از دلش زائل می‌شود و شفای جان وی شود که از قلق ریب نجات می‌یابد و او را قوت عروج به سوی سماعیان حاصل آید و این نشانه‌ها که تبلیغ محقق به او می‌رسد و این او را آیات بیناتند بر توحید که به آن علم الیقین پیدا می‌گردد در این ارشاد است به آنکه رسل کرام مبلغانند و کسی که به سمع قبول گروید کی به آن کند در دل وی آیات پیدا شود علم الیقین گردد و لفظ گنجور در بیت تالی به سکون واو است و در اصل گنجور بود به فتح واو به معنی صاحب گنج و در استعمال تخفیف یافت چون رنجور.

آن شفای جان رنجورت شود   رنگ و روی صحت و روزت شود

پس بگویی راست گفتی ای امین   آن نشانی‌ها بلاغ آمد مبین

اشاره است به این قول رسل: «وَ ما عَلَینا إِلاَّ اَلْبَلاغُ اَلْمُبِینُ»(یس: ١٤)؛ نیست بر ما مگر بلاغ که اعانت‌کننده حق است و در مصراع اول بیت تالی این بیت اقتباس است از این آیه: «فِیهِ آیاتٌ بَیناتٌ مَقامُ إِبْراهِیمَ»(آل عمران: ۹۷)؛ در بیت الله آیات بینات و از آن جمله مقام ابراهیم است و آن سنگ است که بر آن ابراهیم علیه السلام قائم شده بنای کعبه مطهره می‌کرد و پای وی علیه السلام در آن غرق شد و سنگ مثل موم نرم شده و نقش پای مبارک وی علیه السلام در آن سنگ

تا حال موجود است و می‌تواند که به لسان اشاره معنی این آیه چنین باشد که قلب که به سمع قبول تبلیغ حق را شنیده به منزلهٔ بیت الله است به معنی آن باشد که در این قلب که بیت الله است آیات بینه‌اند توحید را که از این آیات چنین یقین پیدا می‌شود که می‌درند پرده‌های خیال را و این مقام ابراهیم است در تحصیل علم الیقین اگرچه ابراهیم علیه السلام مقام عالی دیگر داشت لیکن در تحصیل علم الیقین که اولا از آیات حاصل باشد همین مقام بود که در قلب امانت می‌دهد و بر این معنی اقتباس نیست بلکه معنی آیه داخل مقصود است.

زین نشان راست نفزاید یقین   جز ز عکس ناقه جویی راستین
اندر این اشتر نبودش حق ولی   اشتری گم کرده است او هم بلی
طمع ناقه غیر رو پوشش شده   آنچه زد کم شد فراموشش شده
کاذبی با صادقی چون شد روان   آن دروغش راستی شد ناگهان

این بیت مقولهٔ مولوی است تمثیل است مر شدن تقلید از پرتو تحقیق محقق به شدن کذب کاذب صدق از پرتو صدق صادق به جهت اتباع او.

اندر آن صحرا که آن اشتر شتافت   اشتر خود نیز آن دیگر بیافت

.....

چون بدیدش یاد آور و آن خویش   بی‌طمع شد ز اشتر یاران خویش

در بعضی نسخ لفظ خویش واقع شده مقام پیش و بر این نسخه و در مصراع اول خویش به معنی خود است و در مصراع ثانی به معنی مقابل بیگانه یعنی قریب و صفت راست پس قافیه درست است.

گفت آن صادق مرا بگذاشتی   تا به اکنون پاس من می‌داشتی

آن محقق را به صادق تعبیر فرمودند به سبب تمثیل محقق به صادق در سابق ورنه در طلب هر دو صادق‌اند و نیت خالص دارند.

گفت تا اکنون فسوسی بوده‌ام   وز طمع در چاپلوسی بوده‌ام

فسوس اینجا به معنی لاغ و بازی است.

این زمان همدرد تو گشتم که من   در طلب از تو جدا گشتم به فن

یعنی توبه من کامل شد و سیئات مبدل به حسنات شد چنان‌که قول الله تعالی در تائبان واقع

است: «فَأُوْلَئِک یبَدِّلُ ٱللّهُ سَیئاتِهِمْ حَسَناتٍ» (فرقان: ۷۰) و تحقیق آن در دفتر اول گذشت.

سیئاتم چون وسیلت شد به حق   پس مزن بر سیئاتم هیچ دق

.....

مر تو را صدق تو طالب کرده بود   مر مرا جد و طلب صدقی نمود

مراد از صدق تحقیق است در هر دو مصراع نه صدق در نیت در طلب و الا نه لازم آید که طالب بدون اخلاص فائز به مطلوب گردد.

دزد سوی خانه‌ای شد زیر دست   چون در آمد دید کآن خانهٔ خود است

زیر دست، پنهان.

آن دو اشتر نیست آن یک اشتر است   تنگ آمد لفظ معنی بس پر است

تا مثال مطابق ممثل باشد لیکن به سبب اضافت مطلوبه سوی دو کس گفته شد.

لفظ در معنی همیشه نارسان   ز آن پیمبر گفت قد کل اللسان

حدیث نقل می‌کنند: «من عرف فقد کل لسانه»[1] و الله اعلم، کسی شناخت گنگ شد زبان وی تعبیر کما ینبغی نمی تواند کرد.

نطق اصطرلاب باشد در حساب   چه قدر داند ز چرخ و آفتاب

تمثیل است مر عدم وفای افاده معنی را کما ینبغی به حال اصطرلاب که از آن حساب گردش آفتاب معلوم می‌شود حقیقت واقعیه آفتاب از آن منکشف نمی‌شود.

خاصه چرخی کاین فلک ز آن پره‌ای است   آفتاب از آفتابش ذره‌ای است

در بیان آنکه در هر نفسی فتنه مسجد ضرار است /۱۰۵/

مسجد اهل قبا کآن بد جماد   آنچه کفو او نبد راهش نداد

حاصل آنکه مسجد قبا که جمادات بود غیر کفو خود را شناخت و او را به خود راه نداد و مطروح ساخت و قیام آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم در خود خواست و فضیلت یافت به خلاف مسجد ضرار و در این فضیلت او را شریک نکرد.

در جمادات این‌چنین حیفی نرفت   زد در آن ناکفو میر داد تفت

تفت مراد از ناکفو مسجد ضرار و از میر داد ذات و ذات شریف آن سرور صلی الله علیه و آله

---

۱. یافت نشد

و سلم است.

پس حقایق را که اصل اصلهاست   و آنکه آنجا فرقها و فصلهاست

مراد از حقایق اعیان ثابته است که آن حقایق امکانیه است و اصل حقایق موجود است و مرا اینجا خصوص حقایق افراد انسانیه و حاصل آنکه چون مسجد قبا استعداد فضیلت دارد و مسجد ضرار استعداد رذالت با بودن هر دو جماد و این مقتضی اعیان اینهاست پس حقایق افراد انسانیه نیز مختلف الاستعداداتند بعضی استعداد سعادت دارند و بعضی استعداد شقاوت و همچنین به وجود آمدند پس میان اشخاص انسانیه فرقهای عظیم است و در بیت تالی می‌فرمایند که حیات یکی مثل حیات دیگری نیست که حیات یکی باسعادت است و حیات دیگری باشقاوت و همچنین ممات یکی و ممات دیگری.

گور او هرگز چو گور او مدان   خود چه گویم حال فرق آن جهان

در حدیث صحیح واقع است: «القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفرات النیران» قبر باغ است از باغهای جنت چنان‌که قبر سعید است و یا حفره است از حفرات دوزخ چنان‌که قبر شقی است پس گورهای افراد انسان برابر نیست.

پس بر آن مسجد کنان تسخر زدی   چون نظر کردی تو خود زیشان بدی

حکایت آن چهار هندو که باهم جنگ می‌کردند و از غیب خود بی‌خبر

چار هندو در یکی مسجد شدند   بهر طاعت راکع و ساجد شدند

مراد از هندو، ساکنان هند از مسلمانان.

مؤذن آمد ز آن یکی لفظی بجست   کای مؤذن بانگ کردی وقت هست

ای خنک جانی که عیب خویش دید   هرکه عیبی دید آن بر خود خرید

ز آنکه نیمی او ز عیبستان بدست   و آن دگر نیمش ز عیبستان بدست

یعنی حقیقت وی جامع افتاد که در او قومی مبرا از عیبند و قومی دیگر مبتلی به عیب پس وقتی که حکم قومی عیبت غالب شد عیب به ظهور آید پس هرکس را لازم است که ترسان از انصاف به عیب باشد و در تهذیب اوصاف عیبت کوشد بر دیگری طاعن نباشد در ظهور عیب از دو. حاصل بیت قال آن است که هرکس را عیب ریش است در حق وی و مرهم بر آن ریش باید نهاد تا صحت حاصل آید و مرهم این ریش دیدن عیب خود است نه طعنه بر دیگری به عیب.

عیب کردن ریش را داروی اوست　　چون شکسته گشت جای ارحموست

گر همان عیبت بود ایمن مباش　　بو که آن عیب از تو گردد نیز فاش

لا تخافوا از خدا نشنیده‌ای　　پس چه خود را ایمن و خوش دیده‌ای

حاصل ان که تا که خطاب از حق به «أَلاَّ تَخافُوا» نرسد محل خوف است پس باید که ترسان باشد.

این نگر که مبتلا شد جان او　　در چهی افتاد تا شد پند تو

تو نیفتادی که باشی پند او　　زهر او نوشید تو خور قند او

قصد کردن عزیزان در خون مردی تا دیگری بترسد

آن غزان ترک خون‌ریز آمدند　　بهر یغما در یکی ده در شدند

غز به غین معجمه گروهی از ترکان.

گفت آخر او ز من مسکین‌تر است　　گفت قاصد کرده است او را زر است

آخرین قرنها پیش از قرون　　در حدیث است آخرون السابقون

در حدیث است: «آخرون السابقون» در حدیث صحیح واقع است: «نحن الآخرون السابقون» ظاهر آن است که مراد از نحن ذات آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم به امت خود پس معنی آن باشد که مایان آخریم در زمان که بعد امم انبیا آمدیم و سابق هستیم در درجه و در ثواب چنانکه در حدیث دیگر آمده که اکثر اهل جنت از امم سابقه امت من است و این مناسب مقام است که مولوی در صدد بیان هستند و می‌تواند که مراد از «نحن» ذات آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم و تعبیر به صیغه جمع برای تعظیم باشد و معنی آن ظاهر است که ذات آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم آخر است در وجود عنصری و سابق است به نظر حقیقت که حقیقت محمدیه سابق است بر همه کائنات.

تا هلاک قوم نوح و قوم هود　　عارض رحمت به جان ما نمود

عارض، رخساره. یعنی نمود هلاک قوم نوح علیه السلام و قوم هود علیه السلام رخسارهٔ رحمت به جان ما که هلاک آن قوم را ملاحظه کرده مطیع رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم شویم و رحمت ما را خلاص کند از کفر و معاصی.

کشت ایشان را که تا ترسیم از او　　در خود این برعکس کردی وای تو

در بیان حال خودپرستان و ناشکران در نعمت وجود انبیا و اولیا

هرکه زیشان گفت از عیب و گناه　　　وز دل چون سنگ و از جان سیاه

فاعل «گفت» اله است حاصل آنکه کسانی که از عیب و گناه از ایشان اله گفت و از دل سخت الی الآخر الحال نیز موجودند این خبر مقدر است بعد ابیات و در بعض نسخ لفظ «آنچه» بجای «هرکه» واقع است پس لفظ از عیب و گناه بیان آنچه است یعنی هرچه که الله تعالی بیان کرد از عیب و گناه پیدا ساخت مرا پس این خبر بعد ابیات مقدر است و حکم به بودن نسخه اولی غیر صحیح و بی‌معنی چنان‌که شیخ ولی‌محمد گفته وجه ندارد./۱۰۶/

با دل و با اهل دل دیوانگی　　　با شهان تزویر و روبه‌شانگی

گر تحمل کرد گویی عاجز است　　　ور غیور آمد تو گویی گرپز است

ای اگر بردباری ایذای تو بکند بر عجز حمل می‌کنی. گرپز با کاف فارسی مضموم، مکار و محیل را گویند.(ولی محمد)

یا منافق‌وار عذر آری که من　　　مانده‌ام در نفقهٔ فرزند و زن

این سخن هم نی ز درد و سوز گفت　　　خوابناکی هرزه گفت و باز خفت

.....

هیچ چاره نیست از قوت عیال　　　از بن دندان کنم کسب حلال

از بن دندان: غایت فرمانبرداری و اطاعت از ته دل.

چه حلال ای گشته از اهل ضلال　　　غیر خون تو نمی‌بینم حلال

از خدایت چاره است از قوت نی　　　چاره است از دین و از طاغوت نی

تتمه اوست به طریق طعن طاغوت آنچه سوای حق از صورت و غیر آن پرستند و نیز به معنی دیو.(ولی محمد)

ای که صبرت نیست از دنیای دون　　　صبر چون داری ز نعم الماهدون

یعنی صبر چون داری از آنکه صفت او نعم الماهدون است چنانچه در آیه واقع است: «وَ اَلْأَرْضَ فَرَشْناها فَنِعْمَ اَلْماهِدُونَ»(ذاریات: ٤٨) زمین را فرش گردانیدم پس بهتر گسترانندگانیم ما و این جمع اشاره به کثرت اسمانیه است و زمین را فرش گردانیدن از اجل نعم عظیمی است تا مسکن انسان و دیگر حیوانات باشد پس شکر این نعمت به جان و دل باید و طلب معرفت از

جمله شکر است و صبر راه نمی‌تواند یافت و بر این منوال بیتین تالیین است.(بحر العلوم)

ای که می‌گویی خدا بخشد تو را　　　آن فریب غول می‌دان برتر آ
کو خلیلی کاو برون آمد ز غار　　　گفت هذا رب هان کو کردگار

.....

بی‌تماشای صفتهای خدا　　　گر خورم نان در گلو گیرد مرا

بی‌تماشای: ای بدون تماشای صفات حق چیزی مرا مرغوبی محبوب نیست بلکه در حلقوم من خوردنیها می‌ماند و در شکم نمی‌رود حاصل اینکه عاشق را در هر چیز ملاحظه محبوب و مشاهده مطلوب مد نظر است و بدون ملاحظه حبیب آن چیز سم قاتل و زهر هلاهل است.

چون گوارد لقمه بی‌دیدار او　　　بی‌تماشای گل و گلزار او

این بیت تاکید بیت بالا است گل چه گلزار کنایه از عالم صفات حق است که مانند گلزار مشتمل بر انواع شئون ذات‌اند جای گل علم شکفته و جای گل قدرت سر بر آورده و جای رحمت او ظهور یافته و جای قهر او منتشر شده و علی هذا القیاس.

جز به امید خدا زین آب‌خور　　　که خورد یک لقمه غیر گاو و خر
آنکه کالانعام به بل هم اضل　　　گرچه بر مکر است آن گنده بغل

اشاره است به این آیه: «أُولئِک کالْأَنعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»(اعراف: ۱۷۹)؛ آن کافران مثل چهار پایه هستند که می‌خورند و می‌آشامند و خبر از عاقبت امور خود ندارند بلکه گمراه‌ترند از انعام که انعام را عاقبت امور بد نیست مگر در این دار فانی و صلوح و استعداد کمال معرفت نیست زیرا که مکلف نیستند به خلاف کافران که عاقبت این‌ها در دار باقیه خراب و خاسر است و با وجود صلوح تحصیل معرفت آن را کم کردند و تا بودن مکلف مخالفت ورزیدند.

و آنچه می‌گوید غفور است و رحیم　　　نیست جز آن حیلهٔ نفس لئیم

.....

شکایت کردن پیری پیش طبیب از رنجوری خود و جواب طبیب او را

حرف پیر فرتوت و بی‌خود از پیری چیزی گفتن که دانسته نشود.

گفت پیری مر طبیبی را که من　　　در زحیرم از دماغ خویشتن
جز مگر پیری که از حق است مست　　　در درون او حیات طیب ست

مراد از حیات طیب ذات الله که حی است به حیاتی که نفس وی است پس او خود حیات است و حی است به نفس خود و دیگران حی‌اند به وی پس حاصل آن شد که در درون او و قلب او ذات الله است و می‌تواند که مراد این صفت حیات باشد یعنی او حیات طیبه دارد که او را موت نیست:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق　　　ثبت است بر جریده عالم دوام ما

چون این حیات مدرکه هر عامه نیست در درون فرمودند و به لسان اشاره این آیه کریمه محمول است بر آن: «مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷)؛ کسانی که عمل صالح کردند از ذکر یا انثی و حال آنکه او مؤمن است پس زنده می‌داریم او را نیز زندگانی طیبه و به لسان ظاهر این وعده است به حیات و انعمه اخروی. /۱۰۷/

از برون پیر است و در باطن صبی　　　خود چه چیز است آن ولی و آن نبی

گرنه پیدایند پیش نیک و بد　　　چیست با ایشان خسان را این حسد

ور نمی‌دانندشان علم الیقین　　　چیست این بغض و حیل سازی و کین

بر تو می‌خندد ببین او را چنان　　　صد قیامت در درونستش نهان

دوزخ و جنت همه اجزای اوست　　　هرچه اندیشی تو آن بالای اوست

هرچه اندیشی پذیرای فناست　　　و آنکه در اندیشه نآید آن خداست

بر در این خانه گستاخی ز چیست　　　گر همی‌دانند کآن در خانه کیست

قصد جنگ انبیا می‌داشتند　　　جسم می‌دیدند آنچه می‌پنداشتند

چنان‌که حق تعالی حکایت کرده از کافران: «قالُوا ما أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنا»(یس: ۱۵)؛ گفتند آن کافران رسل را نیستید شما که بشر مثل ما در خواب و خورش و این ندانستند که حق با جمیع اسما و صفات ظاهر است در ایشان.

قصه کودکی که در پیش تابوت پدر می‌نالید و سخن جوحی

کودکی در پیش تابوت پدر　　　زار می‌نالید و می‌کوفت سر

می‌برندت خانهٔ تنگ و زحیر　　　نی در او قالی و نی فرش حصیر

نفی این امور که می‌کند به حسب ظاهر و بادی راهی است ورنه قبر روضه‌ای از ریاض جنت است در حق مؤمن و گشاده است و در وی همه امور آرام است و طعام هم در آنجا می‌رسد و می‌خورد و احادیث صحیحه ناطقند بدان این همه در برزخ است و شاید که این نفی که می‌کند متوجه به سوی این

امور دنیاویه باشد نه امور برزخیه پس این نفی به بادی رای نیست بلکه حقیقت است.

گفت جوحی با پدر کای ارجمند　　　و الله این را خانهٔ ما می‌برند

جوحی به ضم جیم عربی و حای مهمله نام مردی است که مسخره و لطیفه‌گو است.

زین نمط دارند بر خود صد نشان　　　لیک کی بینند آن را طاغیان

یوسف وقتی و خورشید سما　　　زین چه و زندان بر آ و رو نما

یونست در بطن ماهی پخته شد　　　مخلصش را نیست از تسبیح بد

گر نبودی او مسبح بطن نون　　　حبس و زندانش بدی تا یبعثون

اجمال قصهٔ یونس علیه السلام آن است که چون قوم یونس علیه السلام تکذیب کردند وعده کرد با قوم به نزول عذاب و خود از قوم خود بیرون رفت و عذاب قریب رسید قوم یونس توبه کردند و عذاب ایشان مرتفع گشت و یونس علیه السلام را اطلاع بر توبه آنها نبود و دید که عذاب نرسید در دل خود گفت که این‌ها حالا ایمن شدند بر تکذیب اصرار خواهند نمود و دانست که الحال رفتن من در ایشان سود ندارد و این اجتهاد بود از یونس علیه السلام و ظن کرده که بر این مأخوذ نخواهد شد و عمل بر اجتهاد کردن ذنب نیست تا ضرر در عصمت کند و این است معنی قول الله تعالی: «وَ ذَا اَلنُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ»(انبیا: ۸۷)؛ و یاد کن ذالنون را که یونس علیه السلام است وقتی که رفت غضب‌کننده بر قوم خود پس ظن کرده که ما مقدر نساختیم چیزی را بر او که جزای غضب باشد به جهت آن در اجتهاد چنین آمد پس در رفتن او معذور بود و مرتکب ذنب نبود پس یونس علیه السلام آمده بر کشتی سوار شده و چون او انتظار وحی نکرد که شأن رسل مقربان است و تعجیل به اجتهاد کرد این اگرچه حسنه است ما را که عمل به اجتهاد است لیکن حسنات ابرار سیئات مقربان است و تعجیل پس ترک اولی الله تعالی نموده که کشتی از رفتن بازماند اهل کشتی گفتند که در این کشتی عبد آبق است

از سید، یونس علیه السلام را شعور آمد و گفت من عبد آبقم و اهل کشتی قرعه زدند بر یونس علیه السلام افتاد او را در دریا انداختند از حکم الهی ماهی او را خورد و در بطن ماهی قول او این بود: «لا إِلهَ إِلاّ أَنْتَ سُبْحانَک إِنِّی کُنْتُ مِنَ اَلظّالِمِينَ»(انبیا: ۸۷) چنان‌که الله تعالی می‌فرماید: «فَنادی فِی اَلظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاّ أَنْتَ سُبْحانَک إِنِّی کُنْتُ مِنَ اَلظّالِمِينَ»(انبیا: ۸۷) و بعد از آن به امر الهی ماهی خود را بیرون دریا انداخت و یونس علیه السلام بیرون آمده نجات یافت الله تعالی می‌فرماید: «فَلَوْ لا

أَنَّهُ كانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلى يوْمِ يبْعَثُونَ»(صافات: ۱٤۳)؛ اگر نبودی آن یونس علیه السلام از مسبحان البته ماندی در شکم آن ماهی تا قیامت که آن روز بعث است و حاصل ابیات آن است که حال تعلق روح با بدن مثل حال یونس علیه السلام است وقت بودن در شکم ماهی وجه شبه بودن هر دو حال هلاک که بدن حیوان مهلک است و مزیل این حیات است و تعلق به بدن مزیل حیات حقیقیه است که کمال ایشان است و تسبیح موجب بقای حیات است.

ابلهان تعظیم: یعنی جای تعجب است که احمقان در تعظیم مسجد کوشش می‌کنند و در ایذای اهل دل سعی می‌نمایند با وجودی که باعث تعظیم مسجد نیست مگر اینکه خانهٔ خداست و اولیای کرام در این باب به درجه‌ها فضیلت دارند چنان‌که در بیت آینده می‌فرمایند آن مجاز است الخ. ای مسجد سجده‌گاه به طریق مجاز است این حقیقت. ای دل اولیای کرام به‌طور حقیقت مسجد است چرا که مناط تعظیم مسجد زخارف دنیای او نیست بلکه بودن او عین ذکر و تلاوت قرآن چنان‌که حدیث شریف مشیر است به این:

«انما بنیت المساجد لذکر اله و تلاوة القرآن» و قلوب اولیای کرام دائم ذاکر و تالی قرآنند و نیز مشهور است که:

«**قلوب المؤمنین عرش الرحمن**» (نثار احمد ولد نیاز احمد بریلوی خوشنویس خفی و جلی).

آن به تسبیح از تن ماهی بجست　　　　چیست تسبیح آیت روز الست

.....

ماهیان جان در این دریا پرند　　　　تو نمی‌بینی که کوری و نژند

/۱۰۸/.....

صبر چون جسر صراط آن‌سو بهشت　　　　هست با هر خوب یک لالای زشت

ولی‌محمد: جسر به کسر پل. لالا دو معنی اول بنده خادم را گویند دوم گیاهی است که از طرف مکه آرند و به جهت بخور کردن بواسیر به غایت نافع است و اینجا معنی اول است.

تو چه دانی ذوق صبر ای شیشه دل　　　　خاصه صبر از بهر آن شوخ چگل

ولی‌محمد: چگل با اول مکسور نام شهری است از ترکستان که مردم آنجا به غایت صاحب جمال باشند و در تیراندازی بی‌مثلند.

ترسیدن کودکی از شخص صاحب جثه و تسکین او آن کودک را

این سخنها را نکو دریاب تو | ور نمی‌دانی شنو از باب تو
کنگ زفتی کودکی را یافت فرد | زرد شد کودک ز بیم قصد مرد

کنگ اول کاف تازی مضموم و دوم کاف عجمی مرد سطبر و پرزور و با اول مکسور به معنی بی‌حیا و زبان‌دراز.

من اگر هولم مخنث دان مرا | همچو اشتر برنشین میران مرا

هول ترسانیدن اینجا به معنی فاعل ترساننده و در بعض نسخ حولم به حای حطی به معنی قوت و اینجا به معنی قوی.

آن دهل را مانی ای زفت چو باد | که بر او آن شاخ را می‌کوفت راد

زفت سطبر. عاد نام مردی قوی هیکل و حاصل بیت ان که روباه شکار خود را گذاشته به شکار دهل رفت به گمان آنکه شکار کلان است چون دید تهی همچو خیک یافت.

روبهی اشکار خود را باد داد | بهر طبلی همچو خیک پر ز باد
چون ندید اندر دهل او فربهی | گفت خوکی به از این خیکی تهی

روباه شکار خود را گذاشته به شکار دهل رفت به گمان آنکه شکار کلان است چون دید همچو خیک تهی یافت خیک به کسر اول و کاف فارسی مشک بزرگ که به تازی‌اش راویه خوانند یعنی طبلی را شکار بزرگ تصور کرده قصد شکار خود بازماند و چون به طبل رسید و دور وی هیچ ندید: (حضرت شیخ ولی‌محمد غفر الله له).

روبهان ترسند ز آواز دهل | عاقلش چندان زند که لا تقل

قصه تیراندازی و ترسیدن او از سواری که در بیشه می‌رفت

تیراندازی به حکم او را بدید | پس ز خوف او کمان را درکشید
بس کسان را آن سلح بستن بکشت | بی‌رجولیت چنان تیغی به مشت
گر بپوشی تو سلاح رستمان | رفت جانت چون نباشی مرد آن
چون یکی لحظه نخوردی بر زفن | ترک فن گو می‌طلب رب المنن

چون یکی لحظه: چنانچه آن مرد دانا که به آن شتر سوار پندی چند داد که بر آن شتر سوار پذیرا آمد و قبولش افتاد که در حق آن شتر سوار صواب بود چون پند او را پذیرا دید پرسید که ای حکیم دانا مال چه داری گفت هیچ گفت اشتر چند داری گفت هیچ گفت رخت و قماش گفت هیچ

گفت از کنیزک و غلام گفت و الله نیست یا وجه العرب در همه ملکم وجوه قوت شب.

«پس عرب گفتش که رو دور از برم		تا نیارد شومی تو بر سرم
دور بر آن حکمت شومت ز من		نطق تو شوم است بر اهل زمن»
چون ملائک گو که «لا علم لنا» «		یا الهی «غیر ما علمتنا»

حکایت آن اعرابی و ریگ در جوال کردن و ملامت دانشمند

جوال به هندی گون که از ادیم و یا از جامه می‌سازند و در آن طعام و غیر آن کرده بار کنند بر گندم. رمال ریگ. تنگ جوال پاسنگ هم وزن لغوب رنجور و درمانده شدن.

یک عرابی بار کرده اشتری		در جوال زفت از دانه پری
از وطن پرسید و آوردش بگفت		و اندر آن پرسش بسی درها بسفت /۱۰۹/
تا سبک گردد جوال و هم شتر		گفت شاباش ای حکیم اهل و حر[1]

تا سبک گردد جوال: مصرع اول این بیت بالا است. اهل ای لایق.

این‌چنین فکر دقیق و رای خوب		تو چنین عریان پیاده در لغوب
رحمش آمد بر حکیم و عزم کرد		که بر اشتر بر نشاند نیک مرد

نیک مرد کنایه از اعرابی و فاعل برنشاند ای اعرابی قریب بود که به باعث رحمت خویش و کمال حکیم او را بر اشتر سوار کند.

گفت پس از نقد پرسم نقد چند		که تویی تنهارو و محبوب پند

ای اگر رخت نداری احوال نقد خود را بیان بساز. «محبوب پند» ای پسندیده نصیحت داری مصرع دوم علت حکم مستفاد از مصرع اول یعنی مرا یقین قطعی است که نزد تو نقد از سیم و غیره موجود است چرا که تو منفرد در کمال خود و محبوب پند هستی پس لا بد که نزد تو سیم و غیره مهیا باشد از بهر آنکه مناط کسب مال فرهنگ دانایی است و تو در آن نظیری نداری و اگر «بند» با بای تازی باشد پس معناش همان است که شیخ ولی‌محمد گفته که محبوب کنایه از نقد باشد یعنی نقد را جای پوشیده نگاه داشته انتهی و بنا بر نسخه «چون تویی» مصرعه دوم شرط

---

۱. به ضم و تشدید را؛ به معنی مرد آزاد و بنده آزاد شده و به معنی برگزیده هر چیز.

مؤخر است و «نقد چند» جزای مقدم است.

کیمیای مس عالم با تو است　　　عقل و دانش را گهر تو بر تو است

کیمیای مس: این بیت هم علت حکم مستفاد مذکور است و مصرعه دوم بیان کیمیا است. «گهر تو بر تو» کنایه از کثرت ای عقل و دانش تو که به منزلهٔ گهر است آن را به حدی داری که تو بر تو نهاده.(نثار احمد بریلوی)

پس عرب گفتش که رو زود از برم　　　تا نیاید شومی تو بر سرم

از برم: از نزد من در مصرع دوم تا نبارد تا نیارد هر دو واقع گردیده نبارد بنا بر نسخه اول از باریدن است بر تقدیر نسخه نیارد مقولش محذوف است که بلا و آفت باشد.

دور بر آن حکمت شومت ز من　　　نطق تو شوم است بر اهل زمن

بر صیغه امر است از بردن ز من در مصرعه اول به کسر زای معجمه است که حرف جاره است و در مصرعه دوم به فتح زای معجمه است به معنی زمانه.

یک جوالم گندم و دیگر ز ریگ　　　به بود زین حیلهای مرده ریگ

یعنی نادانی من که ثمره آن این است که یک جوال پرگندم دارم و دیگر پر از ریگ از نادانی تو که نتیجه‌اش این است که حیلهای بی‌سود دارد بهتر و افضل است. «مرده ریگ» چیزی را گویند که از مرده بازمانده باشد و به تازی آن را میراث و ترکه گویند و به کنایه هر چیز ردی را مرده ریگ گویند (نثار احمد بریلوی).

زوبعان زیرک آخر زمان　　　بر فزوده خویش بر پیشینیان

.....

فکر آن باشد که بگشاید رهی　　　راه آن باشد که پیش آید شهی

.....

شاه آن باشد که از خود شه بود　　　نی به مخزنها و گوهر شه بود

.....

تا قیامت نیست شرعش را زوال　　　گشته دور از ملک او عین الکمال

.....

کرامات ابراهیم ادهم بر لب دریا

ادهم نام پدر سلطان ابراهیم قدس سره بود در اصل ابراهیم ابن ادهم بود لیکن به جهت کثرت

استعمال لفظ این محذوف است.

هم ز ابراهیم آدم آمد است   کاو ز راهی بر لب بحری نشست

خیره شد در شیخ و اندر دلق او   گشته دیگرگون ز خلوت خلق او

به فتح خای معجمه به معنی پیدایش مستعمل در شکل و چهره و به ضم خا به معنی سجایا و افعال به معنی چهره او مبدل گشته و اخلاق او که اخلاق شاهان بود رفت و اخلاق درویشان و اصحاب کمال بر وی لایح شد.

کاو رها کرد آن‌چنان ملک شگرف   برگزید از فقر بس باریک حرف

چون رجا و خوف در دلها روان   نیست بر وی مخفی اسرار نهان

دل نگهدارید ای بی‌حاصلان   در حضور حضرت صاحبدلان

حضور و حضرت به معنی واحد است پس عطف تفسیری است و در بعض نسخ «در حضور حضرت صاحبدلان» به اضافت واقع است پس مراد از حضرت آستانه باشد.

پیش اهل تن ادب بر ظاهر است   که خدا ز ایشان نهان را ساتر است

یعنی اهل تن ادب بر ظاهر بدن لازم دارند و چون ادب به جوارح کرد اگرچه به اتفاق باشد خوشی آنها را حاصل است که از باطن و قلب خبر ندارند و پیش اهل دل که عارف است ادب از قلب باید و نفاق را راه نیست که ایشان مطلع بر سرائرند.

پیش اهل دل ادب بر باطن است   ز آنکه دل‌شان بر سرائر فاطن است

تو به عکسی پیش کوران بهر چاه   با حضور آیی نشینی پایگاه

پیش بینایان کنی ترک ادب   نار شهوت را از آن گشتی حطب

چون نداری فطنت و نور هدی   بهر کوران روی را می‌زند جلا

/۱۱۰/.....

صد هزاران ماهی اللهیی   سوزن زر در لب هر ماهیی

ظاهر آن است که این ماهیان ماهیان دریا بودند و سوزند زر در دریا مخلوق گشته و توصیف به اللهی به جهت آن است که مطیع آواز شیخ بودند و شیخ خلیفه حق است و طاعت او طاعت الله است و قول به اینکه این ماهیان فرشتگان بودند که مصور شده به صورت ماهی نمودار شده سوزنهای زر آوردند و یا اینکه این در عالم مثال بود اگرچه می‌تواند شد لیکن اول اظهر است.

این نشان ظاهر است این هیچ نیست　　　باطنی جوی و به ظاهر بر مایست

مشارالیه به لفظ «این» ملک حقیر است و در مصرع ثانی از باطنی ملک دل و حاصل آنکه این ملک حقیر که به شاهان دنیا است نشان ظاهر است این هیچ اعتبار ندارد و ملک دل که در تصرف دل است آن را باید جست و حقیر ملک ظاهر نباید دانست که هرکه را ملک دل است ظاهر هم است و در تصرف او ملک جبروت و ملکوت و ملک است و در بیت تالی می‌فرمایند که در این دنیا که به‌منزله شهر است از عالم غیب که به‌منزله باغ و بستان است اندکی آمده بر این اندک مقتصر نباید بود و ابیات تالیه با آن شدیدالانطباقند و داشتن مشارالیه به لفظ این نشان کرامت مذکوره سلطان ابراهیم ابن ادهم قدس سره و از باطنی کرامت باطنه او حاصل برآوردن که این کرامت ظاهره که خرق عادت است هیچ نیست و کرامت باطنه که اتصاف به اخلاق شرعیه است باید جست.

مطلب عالی است لیکن ارتباط ابیات تالیه به این معنی کلفت دارد بدانکه شیخ اکبر قدس سره در باب صد و هشتاد و چهارم از فتوحات می‌فرمایند که کرامت از حق از اسم برست و کرامت نمی‌شود مگر ابرار را و کرامت بر دو گونه است کرامت حسیه و کرامت معنویه و کرامت حسیه عبارت از خرق عادت است که ظاهر شود بر دست ابرار اگرچه از طلب او نباشد و عامه نمی‌شناسد کرامت را مگر همین خرق عادت را مثل کلام موافق خاطر و اخبار مغیبات و مشتی بر آب و طی ارض و امثال آن و در این کرامت احتمال مکر الهی است و این کرامت سکر را می‌خواهد و کرامت معنویه نمی‌شناسند آن را مگر خواص و آن محفوظ شد آداب شرعیه و توفیق یافتن به مکارم و اخلاق و محافظه بر ادای واجبات و توجه به سوی خیرات و اجتناب از اخلاق ردیه مثل حسد و مانند آن و یافتن طهارت قلب و مراعات انفاس و نزد ما که کمل‌اند این است کرامت مر اولیا را و این کرامت معنویه است و در آن داخل نیست مکر را و استدراج را و این کرامت دلیل وفای عقود و عهود است و دلیل رضا به قضا است.

بر نمی‌داری سوی آن باغ گام　　　بوی افزون جوی و کن دفع زکام

ظاهر آن است که مراد از بوی کشف الاسرار است که به طریق استشمام قلبی حاصل می‌شود.

چشم نابینات را بینا کند　　　سینه‌ات را سینهٔ سینا کند

سینهٔ سینا یعنی سینهٔ منور.

گفت یوسف ابن یعقوب نبی　　　بهر بو القوا علی وجه ابی

چنانچه الله حکایت می‌کند از یوسف علیه السلام که گفت مر برادران خود را: «اِذْهَبُوا

بِقَمِيصِي هذا فَأَلْقُوهُ عَلى وَجْهِ أَبِي يأْتِ بَصِيراً»(یوسف: ۹۳)؛ ببرید پیراهن من این پس براندازید بر روی پدر من خواهد شد بصیر بینا گویند که آن پیراهن آن بود که جبرئیل داده بود در چاه. «وَ أْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ» و بیایند به اهل خود به تمام. «وَ لَمّا فَصَلَتِ اَلْعِيرُ قالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يوسُفَ لَوْ لا أَنْ تُفَنِّدُونِ»(یوسف: ۹٤)؛ و هرگاه که جدا شد کاروان که در آن برادران با پیراهن بودند از مصر گفت پدر یوسف علیه السلام به‌درستی که می‌یابم بوی یوسف علیه السلام اگر نکنید نسبت به سفه مرا هرآینه تصدیق خواهند کرد قول مرا پس کشف شد حال یوسف علیه السلام به طریق استشمام.

بهر این بو گفت احمد در عظات　　　دائما قرة عینی فی الصلاة

عظات جمع عظه است به معنی وعظ در حدیث شریف واقع است: «و جعلت قرة عینی فی الصلاة»[1] و گردانیدم نور چشم خود را در نماز که در نماز اسرارها مکشوف می‌شوند که در دیگر عبادات مکشوف نمی‌شوند و مولوی قدس سره می‌فرمایند که در نماز کشف الاسرار به طریق استشمام بود و شاید مقصود آن است که به طریق استشمام نیز انکشاف بود نه آنکه بر آن مقصود بود.

پنج حس را با یکدگر پیوسته‌اند　　　ز آنکه این هر پنج ز اصلی رسته‌اند

ظاهر آن است که مراد از پنج حس حسهای قلبیه‌اند و این حسها رسته از قوت علمیه‌اند که مظهر اسم علیم است و این اصل بلند است و در ابیات تالیه حال این حسها بیان می‌فرمایند.

آغاز منور شدن حواس عارف به نور غیب

چون یکی حس غیر محسوسات دید　　　گشت غیبی بر همه حسها پدید

این شأن حس قلب است و حواس قلب عارف مفتوح می‌شود.

گوسفندان حواست را بران　　　در چرا از اخرج المرعی چران

قال الله تعالی: «وَ اَلَّذِي أَخْرَجَ اَلْمَرْعى»(اعلی ٤)؛ و آن خدا چنین است که خارج کرد چراگاه را. که شاید مولوی قدس سره مرعی را به لسان اشاره بر چراگاه سالک حمل کردند که در آن چراگاه به غذای کشف اسرار متغذی می‌شود لسان اشاره را تطابق سابق و لاحق در کار نیست.

حسها با حس تو گویند راز　　　بی‌زبان و بی‌حقیقت بی‌مجاز

---

۱. نسائی، احمد بن علی، سنن النسائی، ج ٥ ص ۲۸۰

یعنی این حسها راز گویند بدون توسط الفاظ که الفاظ گاهی حقیقت می‌شود و گاز مجاز و شاید که این گفتن به کلام نفسی باشد و می‌تواند که بر کشف اسرار اطلاق گفتن فرمودند و بیت تالی در معرض تعلیل واقع است و حاصل آنکه این حقیقت که عبارت از لفظ مستعمل است در معنی خود قابل تأویل است و این توهم مایه تخیل است پس علم یقینی نمی‌بخشد و حاصل بیت تالی تالی آن است که آن حقیقت که از عیان و کشف حاصل است گنجایش تأویل ندارد که در آن لفظ نیست تا تأویل کرده شود بلکه شهود معانی مجرد است از الفاظ و یا کلام نفسی است که در آن توهم تأویل نیست اصلا و شیخ ولی‌محمد بیتین تالیین را بر حسن ظاهر قرار داده و از حقیقت صورت توهم مثالیه مدرکه در مثال و یا حقیقت امکانیه مراد داشته و حاصل برآورده که صورتی که در عالم مثال مکشوف می‌شود قابل تأویل است چنان‌که ابراهیم علیه السلام در مثال ذبح ولد دیدند تأویلش ذبح کبش بود و این بر تقدیر اول است و بر تقدیر ثانی حاصل آن است که حقیقت ممکن قابل تأویل است که او موجود نیست و نیست موجود مگر ذات حق که واجب است و توهم وجود و مایهٔ تخیل است و این معنی می‌توان شد لیکن نوع بعد دارد و حاصل است تالی ثانی برآورده که آن حقیقت را که بی‌حجاب صورت است قابل تأویل نیست که تأویل جز در کشف صوری نمی‌باشد و این بر تقریر اول است و پوشیده نیست که اینجا مراد از حقیقت حقیقت مجرده از صورت مراد داشته و در بیت سابق از حقیقت مثالیه مراد داشته بود و این نوع بعد دارد و قرینه بر این اراده‌ها نیز پیدا نیست و ظاهر نیست و گفته که بر تقریر ثانیه بیت اول حاصل آن است که حقیقت واجب چون عیان شد هیچ تأویل را در آن گنجایش نیست که در شهود وجود موجود حقیقی تأویل را گنجایش نیست پس از حقیقت، حقیقت واجب در این بیت مراد شد و در بیت سابق حقیقت امکانیه مراد بود و در این بعد مثل بعدی که در تقریر اول بود نیست.

روح وحی از عقل پنهان‌تر بود　　　ز آنکه او غیب است او ز آن سر بود

اضافت به سوی وحی یا اضافت مثل اضافت سعیدکرز است یعنی روح، نفس وحی است و یا اضافت لامیه است و مراد از آن جبرئیل است چنان‌که در قول الله تعالی: «تَنَزَّلُ ٱلْمَلَائِكَةُ وَ ٱلرُّوحُ»(قدر: ٤) و یا مراد در روح پیغمبر است بما آنکه قابل ورود وحی است.

نامناسب می‌نمود افعال او　　　پیش موسی چون نبودش حال او

یعنی چون موسی علیه السلام ارفع بود از وی مقام و علوم شرعیه کلیه به حسب مصالحه

کاهیده است از حق سبحانه و از رسل مکرمین بود لهذا اتباع وی بر امت فرض گشت و مقام خضر علیه السلام پست بود از مقام موسی علیه السلام و علم احکام او را بنا بر حکم جزئیه به نظر دقت و به نظر شخص بود و این علم لدنی است که الله تعالی از نزد خود داده بود لهذا اتباع خضر در این احکام مر دیگران حرام بود که حکمی که به نظر حکمت جزئیه است مقصود به آن شخص و به آن وقت است و این علم موسی علیه السلام را حاصل نبود اگرچه مقام او اعلی بود که حال که خضر را عارض می‌شد و به آن حال حکمت جزئیه مکشوف می‌شد و حکم به حسب آن از حق معلوم می‌شد حال رسول صاحب شرع نبود لهذا این افعال به موسی علیه السلام نامناسب معلوم می‌شد و چون امر به معروف، رسول را لا بد است موسی علیه السلام مؤاخذه نمود تا اینکه این حکم جزئیه بر رسول مکشوف شود و چون احکام موسی به نظر حکمت کلیه دو عالم گشت مر مخاطبین را و چون موسی علیه السلام نهی فرمود خضر را از مصاحب داشتن بعد سؤال مرت ثالثه و فرمود: «فَلا تُصاحِبْنِی» خضر علیه السلام امتثال آن فرمود که امتثال نهی رسول واجب است چنان‌که شیخ اکبر قدس سره در فصوص الحکم تصریح به آن فرمودند و اگر کسی سؤال آرد و گوید که مقام موسی علیه السلام چون ارفع بود از مقام خضر علیه السلام و علم موسی علیه السلام ارفع بود از علم خضر علیه السلام پس چرا خواست تحصیل علوم خضر علیه السلام و چون امتثال نهی موسی علیه السلام بر او واجب بود پس چرا اتباع نکرد در افعال خود و مخالف علم موسی چرا عمل کرد جواب گویم از اول که علم موسی علیه السلام اگرچه اکمل بود از علم خضر علیه السلام لیکن چون او را علیه السلام علم خضر علیه السلام نبود خواست که آن علم را نیز حاصل کند تا جامع بین العالمین گردد و این مرتبه جامعیت اکمل است اگرچه یک جزء او را جزو دیگر کامل باشد و جواب گویم از ثانی که موسی علیه السلام مبعوث به سوی خضر نبود پس خضر علیه السلام مخاطب به احکام وی نبود پس اتباع او نکرد در این افعال و اما نهی عدم به صاحب داشتن پس خطاب به خضر علیه السلام بود خاصه پس اتباع بر وی فرض شد و اخذ علوم از فضول مر فاضل را جائز است و چون موسی علیه السلام را هر دو نوع از علم احکام حاصل شد پس او عمل بر هر دو می‌کرد و احکامی که به نظر حکم جزئیه معلوم می‌شد آن احکام مخصوص به موسی (علیه السلام) مخصوص بود و شامل مر امت را نمی‌شد این است سر خصایص بعض احکام به رسل صلوات الله علیهم و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که علم ذوقی موسی علیه السلام شریعت بود و علم ذوقی خضر علیه السلام علم ولایت بود چنانکه گفت

مرا علمی است که تعلیم کرد مرا الله تعالی نمی‌دانی تو آن علم را و تو را علمی است که تعلیم کرده است الله تعالی نمی‌دانم من آن را سراسر غلط است که ظاهر این کلام مفید است آن را که موسی علیه السلام را علم ذوقی ولایت نبود و این غلط محض است که ولایت رسول کامل از ولایات غیر رسول و نیز از کلام او معلوم می‌شود که علم خضر علیه السلام علم تشریع حکم نبود و این غلط است که قتل غلام و شکستن کشتی یا واجب بود بر خضر یا مستحب و یا مباح و این تشریع است که تعلق نبوت می‌دارد لیکن به نظر حکمت و مصلحت جزئیه است تشریع آن بلکه تشریع آن به خضر بود خاصه در وقت خاص تشریع به این وجه روا است که تشریع به نظر حکم کلیه که موسی را بود و معنی قول خضر علیه السلام مر موسی را آن است که مرا علم نوع تشریع است که تو را نیست و تو را نوع علم تشریع است که مرا نیست و از آنچه گفته شد که خضر را علیه السلام یک نوع تشریعی بود که موسی علیه السلام را نبود و آن فضل جزئی است قادح نیست مر فضل کلی را که موسی علیه السلام داشت.

علم تقلیدی بود بهر فروخت　　　چون بیاید مشتری خوش برفروخت

مراد از علم تقلیدی علمی که حاصل شود به بصر فکری و به تقلید اصحاب انظار در اول تقلید فکر و عقل است از این جهت او را علم تقلیدی گویند.

مشتری علم تحقیقی حق است　　　دائما بازار او با رونق است

مراد از علم تحقیقی علم کشفی است و می‌شاید که تقلید کشف است نیز در حکم تحقیق باشد آیا نمی‌بینی که ایمان عبارت از تصدیق توحید تقلید رسول است به جهت آنکه رسول به آن امر فرموده است الله تعالی مشتری ایمان است بی‌شبه در دهان. /۱۱۱/

آدم انبئهم باسما درس گو　　　شرح کن اسرار حق را موبه‌مو

الله تعالی امر فرموده به آدم به قول خود: «یا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ»(بقره: ۳۳) مراد از اسماء حسنی حق‌اند و اضافت به سوی موجودات اضافت ظاهر است به سوی مظاهر و اضافت مذکوره سوی ذاکر و معنی آن است که خبر ده آن ملائک را به اسمای حق که موجودات مسبحند به آن اسما و مظاهرند آن اسما را و مصراع ثانی شرح آن است یعنی اسرار حق را که اسمای ظاهرند و یا خواص آن اسما که ظهور یافتند آدم علیه السلام شرح کرد با دقایق.

آن‌چنان کس را که کوته‌بین بود　　　در تلون غرق و بی‌تمکین بود

.....

موش گفتم ز آنکه در خاک است جاش　　　خاک باشد موش را جای معاش

یعنی صاحب انظار و افکار از آن موش است که تن‌پروری کار اوست و گرفتار لذات نفسانیه است که صاحب انظار و افکاریه همین جاه دنیاویه و اسباب تن‌پروری می‌خواهد چنانکه در بیت تالی می‌فرمایند که راهها که عبارت از طرق فکریه است می‌داند لیکن مقید و گرفتار بدن است از هر راه فکر خود اسباب حیات و معاش بدنیه تحصیل می‌کند و لقمه رند در بیت تالی تالی به معنی لقمه‌ربا.

گر نبودی حاجت عالم زمین　　　نآفریدی هیچ رب العالمین

پس کمند هستها حاجت بود　　　قدر حاجت مرد را آلت بود

.....

چشم ننهاده‌ست حق در کور موش　　　ز آنکه بی‌چشمش چریدن هست خوش

تمثیل است مر محجوب را به موش کور در عدم بینایی.

جز به دزدی او برون نآید ز خاک　　　تا کند خالق از آن دزدیش پاک

تمثیل است بر حاصل کردن محجوب مطالب را به انظار فکریه بیرون آمدن موش کور به دزدی برای معاش خود زیرا که محجوب بی‌رویت است و از انظار خود اندکی علوم از جزئیه حق می‌برد اما عارف غیر محجوب او نیست از عطاء الهی علوم بر وی از خزینه می‌رسد و این محجوب که کور موش است چون از انظار خود علم گرفته عمل کند از زیر خاک که بیرون آید الله تعالی از آن دزدی که اشتغال به انظار فکریه است پاک کند و بینایی عطا کند و قوت عروج دهد چنان‌که در بیت تالی می‌فرمایند.

در یکی پیهی نهی تو روشنی　　　استخوانی را دهی سمع ای غنی

.....

چه تعلق آن معانی را به جسم　　　چه تعلق فهم اشیا را به اسم

مربوط است به ما قبل خود و مراد از معانی روشنی و بینایی و سمع و از جسم پیه و استخوان یعنی بینایی را و سمع را چه تعلق است به این اجسام و اجسام پیه جسم و استخوان لیکن به قدرت خود این معنی را در او نهاد و مصراع ثانی مثال است مر این معنی را یعنی چنان‌که تعلق نیست معانی را با لفظ که از الفاظ معانی فهمیده می‌شود.

لفظ چون وکر است و معنی طائر است　　　جسم جوی و روح آب سائر است

مع ما بعد از ابیات جسم را با حدود که جو عبارت از آن است مشبه ساخته و روح را به آب آن جو و حکم می‌فرماید که روح سیر می‌کند در علوم چنانکه آب سیرکننده و روان است و فکر را مشبه به خاشاک ساخته که بدون این خاشاک که افکارند روانگی و سیر روح در علوم به نظر محجوبان نمی‌آید چنانکه سیر آب بدون روانگی خاشاک به نظر ضعیف العقل نمی‌آید در این بیت اشاره است به اینکه فکر خواه جمیل باشد که موصول به نتایج حقه باشد و یا فکر زشت که نتایج آن خطا باشد همه مثل خاشاکند پیش علوم حاصله به مشاهده و یا به تقلید وحی رسل و خلاصهٔ ابیات تالیه آن است که سیر روح دار علوم مدرک نمی‌شود مگر از رسیدن افکار و متوارد شدن آن افکار بر روح. وحش زشت را می‌گویند.

در روانی روی آب جوی فکر　　　نیست بی‌خاشاک خوب و زشت وکر

او روان است و تو گویی واقف است　　　او دوان است و تو گویی عاکف است

.....

قشرها بر روی این آب روان　　　از ثمار باغ غیبی شد دوان

افکار را به قشر مشبه ساخته معبر به قشر شدند و حاصل آنکه این افکار که بر روح متواتراند از ثمار باغ غیبی‌اند که آن اسمایند و یا اعیان که از مدد اسما و یا از استعداد اعیان می‌آیند و مغز این قشرها علوم حقهٔ مأخوذ از اعیانند.

طعنه زدن بیگانه در شأن شیخی و جواب گفتن مرید شیخ

این نباشد ور بود ای مرغ خاک　　　بحر قلزم را ز مرداری چه باک

این بیت مشعر به آن است که شرب خمر شیخ را ضرر ندارد و این فاسد است که شرب خمر گناه است کبیره و مرتکب گناه کبیره قابل شیخی نبود و صوفی کامل محفوظ است از گناه کبیره چنانکه سابق در دفتر اول گذشت. «آن یکی مرغ ضعیفی بی‌گناه»توجیه کلام آن است که شاید آن شیخ بر قدم اصحاب بدر باشد و بر وی همهٔ اشیاء به منزلهٔ مباح گردیده باشد و از معصیت بما هو معصیت فانی گشته باشد و ارتکاب مباح هر شیخ را ضرر ندارد و حدیث:

«ان الله قد طلع علی قلوب اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم لقد غفرت لکم»[۱] منادی است به اعلی ندای بعد تنقیح مناط به هرکسی که بر قلب اصحاب بدر باشد این حکم را دارد و می‌شاید که او را این خطاب رسد که این خطاب را معلل ساخت به اطلاع بر قلوب اهل بدر پس همه امور در حق او مثل مباح گردیده لیکن از این قدر باقی ماند که خلاف شأن او و غیره رتبه به عمل آمد آنکه مرتکب معصیت و این قول او و قابل اتباع و ناشی نماند پس حاصل بیت آن است که اولا نسبت شرب به سوی شیخ بهتان است و اگر باشد پس شیخ بحر قلزم است بر قدم اهل بدر است پس در طهارت وی هیچ مردار زیان ندارد که همه افعال به نسبت او حکم مباح پیدا کردند و اتیان به مباح منافی محفوظیت نیست و اگر کسی گوید در توجیه این مقام که فرق است در میان زلات عارف و زلات عامه چنانکه شیخ اکبر فرموده‌اند که زلت عارف با بصیرت است به حکم قدر می‌کند و زلت عامه به التذاذ است پس زلت مر عارف را ضرر ندارد گفته آید که این مقید آن است که از عارف زلت به حکم قدر صادر می‌شود چون با بصیرت است ضرر به عرفان ندارد لیکن عارف بعد صدور زلت مشتغل به توبه و استغفار می‌شود و این موجب ارتفاع رتبه است و شیخ اکبر به آن تصریح فرموده و در این مقام این توجیه نمی‌تواند شد کلام طعنه‌زن مشعر به آن است که شیخ مصر بر این فعل است و مجیب اولا به بهتان بودن قول وی جواب داد ثانیا تسلیم نمود طاعن را و گفت که این ضرر ندارد پس این اصرار چگونه بر بصیرت باشد و با اصرار توبه استغفار نمی‌تواند شد و آنچه که شیخ ولی‌محمد به آن موجه کرده که مراد آن است که خمر را منقلب به شهد کرده می‌نوشد پس خمر ننوشید توجیه وجیه است لیکن بعید از عبارت است که بر این تقدیر او کار مباح کرد و خمر ننوشید و لفظ ور بود منافی است آن را و نیز مصراع اخیر این بیت صریح است در آنکه شیخ که مثل دریای قلزم است او را از مردار باک نیست و بر تقدیر انقلاب مردار کجاست و بیت تالی این بیت نیز بر منافات می‌دارد کما لا یخفی./۱۱۲/

کفر و ایمان نیست آن جایی که اوست   ز آنکه او مغز است و این دو رنگ و پوست

بدانکه ایمان عبارت است از گرویدگی به توحید به قول رسول صلی الله علیه و آله و سلم یعنی به جهت آنکه رسول صلی الله علیه و آله و سلم خبر داده و امر فرموده و چون شخص به مشاهدهٔ

---

۱. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، مصنف: ج ۷ ص ۳٦٤

توحید رسید به برکت ایمان و به سبب اتباع به رسول صلی الله علیه و آله و سلم توحید مشهود و عیان گشت پس عارفان مکشوف التوحید دو فرقه‌اند: یکی آنهایند که به جهت این مشاهده تصدیق می‌کنند به زعم اینکه حاجت به اخبار نماند بعد مشاهده مصدق و اتباع به رسول صلی الله علیه و آله و سلم برای این می‌کنند که می‌دانند که این مشاهده به برکت اتباع رسول صلی الله علیه و آله و سلم به دست آمده اگر در اتباع اخلال شود این مشاهده از دست می‌رود و قسم دیگر از اولیا آنهایند که جامع میان ایمان و مشاهده‌اند که ایشان را تصدیق به اخبار رسول صلی الله علیه و آله و سلم است یا بودن مشهود و شیخ اکبر قدس سره فرموده‌اند که قلیل است که با مشاهده ایمان باشد و عارف جامع میان مشاهده و ایمان قلیلند و از این قسم اخیر را اکمل گفته‌اند از قسم اول و تفصیل این معنی در دفتر اول و شاید که این شیخ از قسم اول است پس حاصل بیت آن است که نیست جایی که شیخ است و آن حال مشاهده و عیان است و کفر و ایمان که در آنجا به بودن کفر ظاهر است که تصدیق به وجه اتم موجود است و ایمان که تصدیق توحید به قول رسول(ص) و تقیید است تقیید اوست نیست و این تصدیق که نیست او را حاصل از مشاهده و عیان است چنانکه در مصراع ثانی می‌فرمایند که این کفر و ایمان مثل رنگ و پوست است و شیخ اکبر مقر گشته که مشاهده است و در مشاهده رنگ و پوست نمی‌باشد لیکن باقی مانده که شیخ اکبر قدس سره فرموده‌اند که کمال عارف آن است که جامع باشد میان ایمان و شهود خود را از آن شمرده و این ضرر ندارد که شیخ که کلام در دست شاید از اکملان نباشد بلکه از قسم اول باشد و بعضی شراح گفته‌اند که مراد از ایمان ایمان تقلیدی است پس نفی این ایمان از شیخ صحیح است پس اگر این شارحان اراده از ایمان تقلیدی ایمان به تقلید رسول(ص) است اگرچه از سوق کلام ایشان بعید است پس تقیید به تقلیدی نیست بلکه صفت کاشفه است و راجع است حاصلش به آنچه که مذکور است و اگر مراد از ایمان تقلیدی ایمان بی‌مشاهده و ناشی از تقلید عقل و یا از تقلید غیر رسول چنان‌که سوق کلام آنها می‌خواهد پس نفی کفر و این ایمان تقلیدی از شیخ صحیح است بی‌کلفت و حاصل بیت می‌تواند شد لیکن آنچه که گفته شد اولی و ادق است و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته که چون عارف فانی فی الله شد عبدیت باقی نماند و عین حق گشت و ایمان و کفر نمی‌تواند شد مگر از عبد؛ غلط محض است زیرا که از حصول مرتبه فنا فی الله عبدیت از نفس بالامر می زد و بلکه او را لحاظ تعین خود و صفات خود نمی‌باشد پس در نفس الامر عین

حق نیست و حجاب تعین گاهی مرفوع نمی‌شود از نفس الامر اگرچه مرفوع می‌شود از شهود او چنان‌که شیخ اکبر قدس سره در فص آدمی از فصوص الحکم نص فرمودند بر آن و بعد نزول از فنا سوی بقا بعد آن فنای شهود عبدیت حاصل است پس البته در این حال او عبد است پس در این حال او تصدیق به ربوبیت و وحدانیت و رسالت متحقق است پس او مؤمن است و سبب ایمان به معنی تصدیق معنی ندارد بی‌سلب ایمان به معنی تصدیق از جهت اخبار رسول(ص) و تقلیدی می‌تواند شد که مصدق به عیان است پس تصدیق حاصل است از عیان و حاجت سوی اخبار نیست اگرچه این حال از برکت ایمان و تصدیق به قول رسول(ص) و اخبار رسول(ص) حاصل شده اگر سابق این ایمان نمی‌بود به این مرتبه که مصدق به عیان گردد نمی‌رسید بلکه آنچه به تقلید رسول(ص) حاصل بود از برکت این تقلید عیان گردید.

این فناها پردهٔ آن وجه گشت　　　چون چراغ خفیه اندر زیر طشت

مراد از فناها امور کونیه فانیه آن تعینات امکانیه فانیه‌اند که: «ما شمت رائحة من الوجود» و مراد از وجه ذات حق است و حاصل آنکه این تعینات امکانیه پرده و حجاب ذات است و ذات از پس این پرده است ظاهر است نفس خود را به نفس خود نه به نور زائد.

پس سر این تن حجاب آن سر است　　　پیش آن سر این سر تن کافر است

یعنی این تن حجاب است مر روح را که انفاس او در ادناس تن ما نعمت او را از ادراک اسرار غیب.

کیست کافر غافل از ایمان شیخ　　　کیست مرده بی‌خبر از جان شیخ

در اینجا ایمان شیخ را اثبات نمودند و سابق از شیخ، ایمان و کفر هر دو منفی ساخته پس مراد از ایمان اینجا تصدیق عیانی است و سابق که منفی بود تصدیق به تقلید اخبار رسول(ص) و یا ایمان تقلیدی بی‌عیان و شهود چنانکه گذشت.

جان ما از جان حیوان بیشتر　　　از چه زآن‌رو که فزون دارد خبر

جان انسان نوع تنزه دارد که در جان حیوان نیست از این سبب ادراک تنزیه می‌کند پس خبر تنزیه او راست پس خبر او را بیشتر شد.

پس فزون از جان ما جان ملک　　　کاو منزه شد ز حس مشترک

بدانکه ملائکه تنزه تام دارند و از ادناس تشبیه منزه‌اند به جمیع وجوه واز این جهت ملائکه افضلند از انسان پس افزونی او به اعتبار این تنزیه است و لهذا دائما در تسبیحند اصلا فتور

نمی‌کنند و عصیان را راه نیست به سوی ایشان و مقصود مولوی قدس سره در این بیت بیان این افزونی است که ملائک از جان افزون و افضلند زیرا که حس که مشترک است میان انسان و حیوان ندارند پس در ملائکه تنزیه تام است پس مراد از حس، مطلق حس است و مشترک صفت معممه است و می‌تواند که مراد حس مشترک مصطلح فلاسفه باشد و ذکر او بر سبیل تمثیل است و مقصود آن که حس مشترک که از حواس باطنه است در ملک نیست پس حواس دیگر هم نباشد و شیخ اکبر قدس سره در فتوحات فرموده‌اند که دیدم در بشره آن سرور(ص) پس پرسیدم که ملائکه افضلند یا انسان آن سرور(ص) فرمودند که من گفته بودم حکایت از الله تعالی:

«فان ذکرنی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منهم»[1] پس اگر ذکر کند عبد ما را در جماعت ذکر کنم در جماعتی که بهتر است از آن جماعت که عبد ذکر کرد ما را در آن جماعت جماعتی که حق ذکر کرده عبد را در آن جماعت جماعت ملائکه است و جماعتی که عبد ذکر کند الله را در آن جماعت جماعت، انسان است پس ملک بهتر شد از انسان و این کلام نص است بر آنکه ملائکه افضلند از انسان و شیخ عبد الرحمن جامی قدس سره فرموده‌اند که افضلیت به اعتبار تنزیه است از ادناس جسمانیه که موجب است عصمت را از عصیان اگرچه انسان افضل است به نظر جامعیت و این فضل جزئی است که در تحقیق آن شبه نیست.

وز ملک جان خداوندان دل　　باشد افزون تو تحیر را بهل

این بیان فضل انسان کامل که عارف به الله و اسرار ولی است و این فضل به نظر جامعیت اوست و به اعتبار معرفت حق به وجه اکمل که او عارف است الله را سبحانه به هر دو وجه تنزیه و تشبیه و این معرفت کامل او را ذوقی است و این معرفت اکمل است از معرفت ملائکه و انسان کامل مسبح است حق را به جمیع اسمای تنزیه و تشبیه پس تسبیح او نیز اکمل است از تسبیح ملائکه و این معرفت کامله موجب است مر محفوظیت انسان کامل را از معصیت اگرچه ذلت از وی صادر شود و این ذلت با بصیرت است که موجب ذوق بعض علوم و ظهور بعض اسماء است چون غفور و تواب و این فضل کلی است مر انسان کامل را منافی آن فضل تنزه چیزی که مذکور شد مر ملائکه را نیست و علمای ظاهر، رسل را از جمیع ملائکه افضل می‌دانند رسل ملائکه را افضل از دیگران از خواص انسان و خواص انسان را از عامه ملائکه و عامه ملائکه را از عامه انسان و این علما اگرچه در

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ٤ ص ٢٠٦١

تفضیل رسل از انسان از خواص ملائکه و خواص انسان از خواص ملائکه به صواب رسید لیکن در تفضیل رسل از ملائکه بر اولیا اکمل انسان خطا کردند چنانکه بیان کرده شد.

ز آن سبب آدم بود مسجودشان　　جان او افزون‌تر است از بودشان

این ابیات در تعلیل افضلیت جان اهل دل بر تمام ملائکه است و این دلالت دارد بر آنکه آدم مسجود همه ملائکه بود ور نه دلیل منطبق بر دعوی کلیه نمی‌تواند شد و آنچه از کلام صوفیه ظاهر می‌شود آن است که ملائکه مهیمه، مأمور به سجده نشدند و سجدهٔ آدم نکردند و این حکم سجود آدم مخصوص به ماورای ملائکه مهیمه است مگر آنکه دعوی افضلیت در بیت سابق مخصوص تعبیر ملائکه مهیمه باشد. بدانکه قومی‌اند از ملائکه در صف اول که هایم و مستغرقند در شهود ذات حق و مستهلکند در جلال جمال او سبحانه و تعالی آنها را خبر و شعور اصلا نیست نه به ذات خود و نه به دیگری از ما سوی حق و نیستند و نبودند شاعر به مخلوقیت آدم(ع) و امر سجود آدم به قول او سبحانه تعالی «اُسْجُدُوا لآدَمَ» تناول نبود ایشان را که شعور شرط تکلیف است و چون ایشان را شعور نیست پس تکلیف نیست پس مراد از ملائکه در قول الله تعالی: «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکةِ اُسْجُدُوا لآدَمَ»(بقره: ٣٤) آن ملائکه‌اند که شعور دارند و یا لام، لام جنس باشد یعنی جنس ملائکه را امر به سجود کردیم به اعتبار آن که این امر به شاعران این جنس متوجه است و در قول او سبحانه: «فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس»(حجر ۳۰) در الملائکة لام عهد است یعنی سجده کردند آن ملائکه مأمورین به سجود کل ایشان مگر ابلیس همچنین در قول او سبحانه: «فَسَجَدُوا» در موضع آخر ضمیر سجد راجع به سوی مامورین به سجود و الله تعالی فرمود در خطاب «یا إِبْلِیسُ ما مَنَعَک أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیدَی أَسْتَکبَرْتَ أَمْ کنْتَ مِنَ الْعالِینَ»(ص: ۷۵) از عالین مراد همان ملائکه مهیمه‌اند که ملائکه عالیه‌اند و معنی آنکه ای ابلیس چه چیز منع کرد تو را از سجده کردن مر آن را که پیدا کردم او را به دو دست خود و مراد از دو دست اسمای متعالیه جلالیه و جمالیه و اوصاف فعلیه و افعالیه یعنی این حقیقت جامعه چرا سجده نکردی که حقیقت جامعه سزاوار سجود است آیا تکبر کردی بر او یا بودی از ملائکه عالیه که مأمور به سجود نبودند و چون شق ثانی باطل است پس شق اول متعین است این‌چنین تفسیر فرمودند شیخ اکبر قدس سره این آیه را پس از این ظاهر شد که ملائکه مهیمه مأمور به سجود آدم علیه السلام نبودند.

بقیه قصه ابراهیم ادهم بر لب دریا و آن اسیر

گفت اه ماهی ز پیران آگه است　　　　شه تنی را کاو لعین درگه است

شه کلمه است که در محل نفرت و کراهت استعمال کنند.

پس تو ای ناشسته رو در چیستی　　　　در نزاع و در حسد با کیستی

خطاب است به طعنه زننده بر شیخ از جانب مرید شیخ.

بد چه می‌گویی تو خیر محض را　　　　بین تو رفعی کم شمر آن خفض را

این ابیات در بیان منافات است در کمال شیخ صدور معصیت و اشاره است به آنکه واجب است که اولیا محفوظ باشند و اشاره به آن باشد که شیخ فانی است از معصیت و بر قدم اصحاب بدر است که معصیت در حق او معصیت نیست و ذات او به مقامی رسیده است که افعال او معصیت نباشد چون اصحاب بدر./۱۱۳/

عیبها از رد پیران عیب شد　　　　عیبها از رشک پیران غیب شد

بعض شارحان لفظ عیب در مصراع اول در هر دو جا به عین مهمله خوانده‌اند و در مصراع ثانی به غین معجمه خوانده و حاصل برآورده که عیب از رد پیران آن عیب شده و اسرار مخفیه از رشک پیران مخفی مانده و شیخ ولی‌محمد این تقریر اختیار کرده و گفته که در این بیت اشاره است به سوی آنکه حسن و قبح در افعال شرعی است که افعال در ذات خود نه حسن‌اند نه قبح از گفته رسل و رد ایشان حسن و قبح شدند و گفته که از اینجا تأثیر همه کامل را باید دریافت و این اشاره نمی‌تواند شد مگر آنکه از پیران انبا مراد باشد و الا نه ظاهر است که حسن و قبح از قول اولیا نمی‌تواند شد که حسن و قبح از وقت ورود شارع شرع است و آنچه که گفته تأثیر همت کامل باید دریافت مشعر است به آنکه این حسن و قبح از تأثیر همت است و این غلط است که این حسن و قبح نزد قائلین به بودن آن شرعی نیست به تأثیر همت بلکه کامل به جعل شارع است و همت کامل را در آن دخل نیست بدانکه اتفاق صوفیه کرام بر آن است که حسن و قبح در افعال عقلی است به معنی آنکه بعض افعال با قطع نظر از ورود شرع، استعداد داشتند به ایصال به جنت که حسن عبارت از آن است و بعض آخر از افعال استعداد ایصال به دوزخ داشتند که قبح عبارت از آن است که شریعت حقه کاشف از آن است به افعال حسنه امر فرمود و از افعال قبیحه نهی فرمود و مولوی قدس سره نیز در این کتاب نص فرمودند بر حسن عقلی چنانکه می‌فرماید: شکر منعم

واجب آمد در خرد و شیخ عارف و شیخ محب الله را در عقاید الخواص کلام طویل است و خلاصه آنکه مناسب مقام است نقل کرده می‌شود که فرمودند چنانکه بعض اشیاء این جسم بدنی را نافعند و ترک آن مضر چون اغذیه مأکوله به وجهی که باقی ماند حیات و بعض مضر محض چون سم که مهلک است و بعض نافع و ترک آن غیر مضر چون اشیاء لذیذه و غیر مأکوله به وجه مهلک افتد و ترک اشیاء بد ذائقه از این قبیل است و بعض اشیاء نه نافع نه مضر پس اول را انسان بر خود لازم می‌کند و ثانی را ترک لازم می‌گردد و ثالث را محبوب می‌دارد و رابع را جائز می‌دارد و هم‌چنین افعال به نسبت بدن اخروی مثل این اجسامند به نظر بدن دنیوی بعض از آن افعال نافع محض‌اند و ترک آن ضار محض مر بدن اخروی را و این قسم واجب است و بعض آن ضار محض بدن اخروی را که اثر آن ایلام است و این حرامند و بعض آن نافع و ترک آن غیر ضار و این مندوب است و ترک مکروه داخل در مندوب است و بعض نه نافع نه ضار و این مباح است و این افعال انفس آن جزا واقع می‌شوند لیکن در صورت دیگر کسانی که گمان دارند که این افعال اعراض غیر باقیه‌اند پس می‌گویند که ترتب جزاء بر افعال مثل ترتب هلاک بر اکل سم است و حق آن است که این افعال تجلیات حق‌اند که متبع‌اند تجلیات اخروی را و در حقیقت عین تجلی اولی است که به صورت دیگر برآمده جزا شده و چون‌که انسان نافع و ضار خود را نمی‌شناخت ارسال کرد ملک علام رسل را با معجزات تا بیان کنند مضرت افعال و نفع افعال مر انسان را نه باقی حیوانات را که حقیقت انسانیه قابل علم و خطاب بود و این قابلیت از لوازم حقیقت انسانیه است مرهون با بدی جاعل نیست اگر این قابلیت از حقیقت انسانیه مسلوب شدی حقیقت انسانیه نبودی بلکه حقیقت دیگر شدی پس حقیقت مکلف سؤال کرد در مرتبه عین خود که مرا مکلف ساز و امر کن مرا به افعال حسنه و نهی فرما مرا از افعال قبیحه و جزای افعال حسنه بده و جزای افعال سیئه بده پس به لسان رسل امر و نهی فرمود و در دار آخرت بر آن جزا داد چنانکه به لسان استعداد طالب گشت و آنچه که در استعداد است از اعیان است که علم تابع معلوم است پس برسید چیزی که رسید مگر از او در استعداد و عیان مکلف بر دو وجه است یکی استعداد به وجه امر و نهی و این استعداد عام است مر مکلفان را و دیگر استعداد امتثال و این مخصوص به بعض است و کسی که استعدادش به امر و نهی تعلق موافق شد با استعداد امتثال ممثل شد و کسی که استعدادش موافق استعداد امتثال نشد عاصی شد و تعلق خطاب و تکلف به نظر استعداد اول است و تحقیق جزا به

نظر استعداد ثانی است و چون دانستی پس بدانکه در بیت هرگز اشاره نیست به بودن حسن و قبح شرعی غیر عقلی بلکه مقصود از بیت آن است که از رد پیران عیب او منکشف شد که عیب است نه آنکه قبح او از رد پیران ثابت شد و فی نفسه قبح نبود و این بر تقدیر تسلیم است که از پیران، مراد انبیا باشند و این بعید محض است اگر از پیران مراد مطلق اولیاء الله باشند چنان‌که ظاهر است پس این است مراد متعین که عیب در نفس الامر همان است که پیران رد آن کردند که پیران رد نمی‌کنند مگر آن را که در نفس الامر قبح و عیب است و شرع از قبح آن کاشف است و این بر آن تقدیر است که هر دو لفظ عیب در مصراع اول به عین مهمله باشد و می‌تواند که لفظ عیب اول در مصراع اول به عین مهمله باشد و لفظ عیب ثانی در این مصراع به غین معجمه و در مصراع ثان بالعکس و حاصل آنکه عیبهای افعال از رد پیران عیب بودن آن عیب مخفی گشته زیرا که حسن گردیده و عیبها که امور حسنه مخفیه‌اند عیب و قبح شدند یعنی پیران مثل کیمیااند گاهی امور قبیحه را حسن می‌سازند از تصرف خود به این وجه که از تصرف خود اعنی قبایح را توفیق توبه حاصلند و قبایح از قبح معزول شوند الله تعالی از برکت همم ایشان مغفرت می‌کند و توبه بر آنها می‌کند پس سیئات حسنات می‌گردد چنانکه در حق تائبان الله تعالی می‌فرماید: «فَأُوْلَئِک یبَدِّلُ اَللّهُ سَیئاتِهِمْ حَسَناتٍ» (فرقان: ۷۰) و از رنج رسانیدن به قلوب این پیران عمل حسنه، محبوط می‌گردد پس حسن قبح شد.

باری ار دوری ز خدمت یار باش   وز ندامت جان کن و در کار باش

یعنی اگر دوری از خدمت عزیزان باری یار باش با ایشان و نسب ازوست.

گر تو دوری دور می‌جنبان تو دم   حیثما کنتم قولوا وجهکم

در وحل تأویل حقیقت می‌کنی   چون نمی‌خواهی کزان دل برکنی

.....

خود گرفته‌ست و تو چون کفتار کور   این گرفتن را نبینی از غرور

کفتار جانور وحشی معروف نزد بعض ائمه حلال است.

تا که بربندند و بیرونش کنند   غافل آن گفتار از این ریشخند

دعوی کردن آن شخص که خدا از من گناه نمی‌گیرد و جواب شعیب

زنگ تو بر توت ای دیگ سیاه   کرد سیمای درونت را تباه

سیما اگر لفظ عربی است به معنی علامت در رو که از وی حال وی از خیر و شر معلوم می‌شود و حاصل آنکه علامت درون و قلب، زنگ سیاه است که علامت شقاوت است و اگر لفظ فارسی است پس به معنی رخساره یعنی رخسار درون او زنگ سیاه دارد در این بیت با ابیات لاحقه حاصل معنی این آیه است: «کلاّ بَلْ رانَ عَلی قُلُوبِهِمْ ما کانُوا یکسِبُونَ»(مطففین: ١٤)؛ حقا که زنگار پیدا کرده است بر دلهای ایشان آن چیز را که کسب می‌کنند از معاصی./١١٤/

می‌کند طاعات و افعال سنی   لیک یک ذره ندارد چاشنی

.....

تتمهٔ قصهٔ طعنه زن شیخ و جواب مرید

آن خبیث از شیخ می‌لایید ژاژ   کژ نگر باشد همیشه عقل کاژ

لاییدن سخن گفتن بیشتر و سخن بیهوده و هرزه و ژاژ بیهوده، کاژ به زای فارسی به معنی احوال.

دید شیشه در کف آن شیخ پر   گفت شیخا مر تو را هم هست غر

فاعل گفت اگر آن مرید است پس این سؤال برای انکشاف امر است نه برای طنز و تعریض و اگر فاعل آن طعنه‌زن است پس مراد اعتراض و طنز است.

تو نمی‌گفتی که در جام شراب   دیو می‌میزد شتاب اندر شتاب

می‌زیدن شاشیدن پیشاب را می‌گویند.

بنگر اینجا هیچ گنجد ذره‌ای   این سخن را کژ شنیده غره‌ای

حاصل این مصراع مع بیتین تالیین آنکه این سخن که گفته شد که جام شیخ چنان پر است از خمر که در او هیچ چیزی افتد کسی که در فریب شیطان افتاده کژ فهمیده آن را جام خمر ظاهر فهمیده و نه چنان است بلکه جام عبارت از هستی شیخ که پر است از عشق حق و ذره بول دیو و وسوسه او کجا می گنجید فلیو، مرد دیوانه داند به کسر همزه به معنی اینجا و اینک و اکنون است.

جام می هستی شیخ است ای فلیو   کاندر او اندر نگنجد بول دیو

نور خورشید ار بیفتد بر حدث   او همان نور است نپذیرد خبث

در ضرورت هست هر مردار پاک   بر سر منکر ز لعنت باد خاک

قال الله تعالی: «وَ ما لَکمْ أَلاّ تَأْکلُوا مِمّا ذُکرَ اِسْمُ اَللّهِ عَلَیهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَکمْ ما حَرَّمَ عَلَیکمْ إِلاّ مَا اُضْطُرِرْتُمْ إِلَیهِ»(انعام: ١١٩)؛ چیست شما را که نمی‌خورید از آن چیز که ذکر کرده شده نام الله بر

وی و مراد ذبایح از بهایم است و حال آنکه تفصیل کرد الله آن چیزها را که حرام کرد بر شما و آن میت دوم و لحم خنزیر است مگر آن چیزها از اشیای مفصله که مضطر شدید سوی آن چیزها و قول وی سبحانه: «إِلاّ مَا اُضْطُرِرْتُمْ إِلَيهِ» استثناست از تحریم پس داخل نباشد در تحریم و مباح باشد در اصل چنانچه مذهب امام ابی خلیفه(رح) و امام محمد(رح) و ظاهر روایات از امام ابو یوسف(رح) است که در حال اضطرار این اشیا حلال است و اگر مضطر ان نخورد و بمیرد آثم گردد و خود را در تهلکه انداخت به اجتناب از مباح و در روایتی از ابی یوسف(رح) آن است که این اشیا در حالت اضطرار بر حرمت خود قائم‌اند لیکن مکلف را رخصت است که تناول کند آن را و اگر صبر کرد و تناول نکرد و مرد باجور است و بر این روایت این استثنا از تحریم نیست بلکه از اثم است و تقدیر آیه این‌چنین است: «و قد فصل لکم ما حرم علیکم فنائمون بتناولها الا ما اضطررتم»(انعام ۱۱۹) و این روایت اگرچه مناسب است مر این آیه: «فَمَنِ اُضْطُرَّ غَيرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيهِ إِنَّ اَللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»(نحل: ۱۱۵)؛ پس کسی که مضطر شود سوی اکل این اشیاء مذکوره درحالی‌که غیر ظالم است بر مضطر دیگر به وجهی که غضب کند میت او را و او بمیرد از جوع و غیر متجاوز است در اکل آن از حد بقای حیات پس بر وی گناه نیست در اکل آن به‌درستی که الله تعالی غفور الرحیم است پس در این آیه نفی اثم است نه نفی تحریم و این شأن رخصت است لیکن تقدیر مذکور در آیه اولی خلاف ظاهر است و این آیه قرینه نمی‌تواند شد بر تقدیر مذکور که نفی اسم عام است مر مباح را و مرخص فیه را و چون این دانستی پس بدانکه قول وی قدس سره: «در ضرورت هست مردار پاک» ظاهر است در آنکه حرام در وقت ضرورت مباح می‌گردد و چنانچه اصل مذهب است و احتمال دارد که حاصل آن باشد که در وقت ضرورت هر حرام با او معامله مباح است و مرخص است در تناول آن و اثم نیست بر آن پس این موافق روایت امام ابو یوسف است این‌چنین باید فهمید مقام را.

در همه خم‌خانه‌ها او می‌ندید گشته بد پر از عسل خم نبید

.....

گفت ای رندان چه حال است این چه کار هیچ خمی در نمی‌بینم عقار

عقار خمر را گویند.

کرده‌ای می را تو مبدل از حدث جان ما را هم بدل کن از خبث

گر شود عالم پر از خون مال مال کی خورد بنده خدا الا حلال

مقصود آن است که اولیا محفوظند و الله تعالی حافظ ایشان است نمی‌رساند ایشان را مگر

رزق حلال اگرچه ادراک ظاهر به آن نمی‌رسد.

گفتن عایشه پیغمبر علیه السلام را که تویی، مصلی چون است که همه جا نماز می‌گزاری

عایشه روزی به پیغمبر بگفت　　　یا رسول الله تو پیدا او نهفت

رو که سجده‌گاه ما را لطف حق　　　پاک گردانید تا هفتم طبق

اشاره است به حدیث شریف مروی شیخین: «جعلت الی الارض مسجدا طهورا»[۱] گردانیده شد مرا تمام زمین مسجد جای سجود و طهور یعنی طاهر کامل به وجهی که مطهر باشد و مقصود آنکه هرجا برای سجود ما و برای تیمم گردانیده شد تا اینکه خشکی آن مطهر گردید و همچنین ریختن آب و این حکم عام است مر امت را نیز و مقصود مولوی قدس سره آن است که اسکان تطهیر برای مهان است و به طفیل ایشان برای هرکس است از امت محمد(ص).

هان و هان ترک حسد کن با مهان　　　ورنه ابلیسی شوی اندر جهان

کاو بدل گشت و بدل شد کار او　　　لطف گشت و نور شد مر نار او

.....

قوت حق بود مر بابیل را　　　ورنه مرغی چون کشد پیل را

...../۱۱۵/

ور کنی با او مری و همسری　　　کافرم دان گر تو ز ایشان بو بری

.....

کشیدن موش مهار شتر را و معجب شدن موش

تا بیامد بر لب جویی بزرگ　　　کآن در او گشتی زبون پیل سترگ

رحم آمد مر شتر را گفت هین　　　برجه و بر گردبان من نشین

گردبان کوهان است.

چون پیمبر نیستی پس رو به راه　　　تا رسی از چاه روزی تو به جاه

یعنی اگر پیغمبر است پس هرچه از او واقع شود از افعال، خوش‌تر باشد و پسندیده که او در عصمت الهیه است پس اقوال او و افعال او همه تشریع است و از وحی باطن می‌باشد داند یا نداند

---

۱. بخاری محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج۱ ص ۲۹٦

چنانکه قتل موسی(ع) مر قبطی را از وحی باطن بود اگرچه او را اطلاع نبود در آن و چون تو پیغمبر نیستی پس همه افعال تو پسندیده نمی‌تواند شد پس، پس رو پیغمبر باش و تابع شرع او باش و موازنه افعال خود با شرع بکن اگر مطابق شرع باشد آن فعل را بوجود آر ورنه کف بکن و اگر فعلی بوجود آمد و مطابق شرع نشد پس توبه و استغفار لازم است اینکه مشرح شد مراد از پس رویست.

چون نه‌ای کامل دکان تنها مگیر　　　دست خوش می‌باش تا گردی خمیر

دست خوش به معنی زبون یعنی زبون باش پیش کامل، تا خمیر شوی و قابل پختن نان شوی و یا دست خوش به معنی دست‌آموز است و کردی به کاف عربی یعنی دست‌آموز باش تا دیگر را خمیر کنی و مراد از خمیر شدن و یا خمیر کردن قابل مشاهده شدن و یا قابل مشاهده کردن است.

چون‌که آزادیت نامد بنده باش　　　هین مپوش اطلس برو در ژنده باش

ژنده مفتوح اول عبارت از پارهٔ کهنه است.

انصتوا را گوش کن خاموش باش　　　چون زبان حق نگشتی گوش باش

اشاره است به این آیه: «وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»(اعراف: ۲۰۴)؛ پس وقتی که خوانده شود قرآن پس بشنوید آن را و ساکت باشید امید آن است که رحمت کرده شوید فقها می‌گویند که این اهمیت نازل در جماعت است و خطاب به مقتدیان است و شاید که مولوی به لسان اشاره به آن حمل کردند که مأمول مکلفانند و حاصل آنکه وقتی قرآن شنیده شود به سمع قبول آن را باید شنید و از عقل، تکلم در اسرار آن نباید کرد و از آن ساکت باید بود تا اینکه زبان حق شوی و کلام تو کلام حق گردد و آن زمان از اسرار بگو و در بیت تالی می‌فرمایند که اگر چیزی بگویی به طریق استفسار از کامل بگو هرچه کامل گوید مقلد آن شو.

سروری زهر است جز آن روح را　　　کو بود تریاق لانی ز ابتدا

لان کوه است از آذربایجان و تریاق لانی به آن منسوب است و آن تریاق جید می‌شود.

چون نباشد خوی بد سرکش در او　　　کی فروزد از خلاف آتش در او

با مخالف او مدارا می‌کند　　　در دل او خویش را جا می‌کند

ظاهر آن است که ضمیر او راجع به بدخو است و مراد از مخالف ناصح اوست و حاصل آن است که بدخویی ناصح مدارا می‌کند بی‌تلطف قلبی به این قصد که در دل وی جا کند تا آواز نصیحت بازآید و می‌تواند چنان‌که محمد رضا گفته که این بیت مربوط است به قول وی قدس سره:

«چون خلاف خوی تو گوید کسی» و ضمیر او راجع باشد به ناصح و مخالف عبارت باشد از بدخو که خلاف با ناصح با مخالف خود که بدخو است مدارا می‌کند تا در دل وی جا کند و قول ناصح پسندیدهٔ وی افتد از خلاف او مدارا ترک نمی‌کند.

ز آنکه خوی بد بگشتت استوار		مور شهوت شد ز عادت همچو مار

مربوط است و تعلیل است به قول وی:

چون خلاف خوی تو گوید کسی		کینه‌ها خیزد تو را با وی بسی

و حاصل آنکه این کینه‌ها برای این می‌خیزد که خوی بد استوار گشته است.

تا نشد زر مس نداند من مسم		تا نشد شه دل نداند مفلسم

خدمت اکسیر کن مس‌وار تو		جور می‌کش ای دل از دلدار تو/۱۱۶

کیست دلدار اهل دل نیکو بدان		که چو روز و شب جهانند از جهان

مصرع ثانی صفت اهل دل است یعنی اهل دل جهنده است از دنیا چنان‌که روز و شب جهنده است و یا اینکه او منقلب است در احوال چنان‌که روز و شب منقلب است.

کرامات آن شیخ که در کشتی به دزدی متهمش کردند

عیب کم گو بندهٔ الله را		متهم کم کن به دزدی شاه را

بود درویشی درون کشتیی		ساخته از رخت مردی پشتیی

یعنی رخت کسان را تکیه خود ساخته بود.

یاوه شد امیان زر او خفته بود		جمله را جستند او را هم نمود

فاعل نمود صاحب بهتان یعنی صاحب همیان آن فقیر را نمود و قوم را که این را بجویید.

یا غیاثی عند کل کربة		یا معاذی عند کل شهوة

ای فریادرس من نزدیک هر رنج و فریاد کرده شده من نزد هر شدت.

یا مجیبی عند کل دعوة		یا ملاذی عند کل محنة

یا اجابت‌کننده نزد هر دعا و یا پناه من نزد هر محنت.

گفت از تهمت نهادن بر فقیر		وز حق آزاری پی چیز حقیر

این به طریق تعریض است بر اهل کشتی و در بیت تالی حقیقت حال بیان کرد به طریق تصریح.

حاش لله بل ز تعظیم شهان　　که نبودم بر فقیران بدگمان
آن فقیران لطیف خوش نفس　　کز پی تعظیم‌شان آمد عبس
آن فقیری بهر پیچاپیچ نیست　　بل پی آنکه بجز حق هیچ نیست

یعنی این فقیر شدن برای آن نیست که در پیچاپیچ خلایق افتد و مرجع عوام شود بلکه برای آن است که چون غیر حق تعالی هیچ نیست پس چرا به غیر حق تعلق باید نمود کذا فی شرح الشیخ افضل و حق آن است که معنی چنین باشد که این فقر و احتیاج که انسان راست برای ازدحام خواطر و حرص چیزی نیست بلکه برای آنکه غیر حق موجود نیست و حق موجود است در این شئونات پس مشاهدهٔ حق در هر موجود انسان را باعث شده که فقیر محتاج هرکسی باشد که این فقر و احتیاج به سوی حق است که ظاهر است در این مظاهر نه به سوی این مظاهر و تعینات خلاصه که این مظاهر هم ذلیل و فقیر و محتاجند.

نفس سوفسطائی آمد می‌زنش　　کش زدن سازد نه حجت گفتنش

سوفسطایی قومی‌اند از یونانیان که حقایق اشیا را منکرانند و بعضی برآنند که حقایق اشیا و همه اوهام و خیالاتند که واقفیت ندارند و بعضی آنها برآنند که حقایق تابع اعتبار ماست و آنچه که اعتبار کرده‌اید آن حقیقت است نه در واقع و بعضی از آنها ساکتند و حقایق اشیا دور است خود هم ساکتند فرقه اولی عنادیه و ثانیه عندیه و ثالثه لاادریه و این فرق سوفسطایی منکر بدیهیاتند جهت و برهان آنها را کفایت نمی‌کند لهذا گفته که لایق آن است که در آتش انداخته شوند تا اینکه به احراق نار در واقع اقرار کنند ورنه بسوزند مولوی می‌فرمایند نفس مثل سوفسطایی است حجت و برهان او را کفایت نمی‌کند ضرب و ایجاع مصلح اوست تا از شرارت بازآید.

تشنیع زدن صوفیان پیش شیخ بر آن صوفی که بسیار می‌گوید

مراد از صوفیان اینجا آن‌کس است که لباس صوفیان دارد و در این طریقه درآمده باشد که در اطلاق عوام صوفی آن را گویند و اما صوفی حقیقی پس مراد نیست که این حکایت دلالت دارد بر آنکه مستهان ناقص بودند.

ور بخسپد هست چون اصحاب کهف　　صوفیان کردند پیشش شیخ زهف

اگر لفظ زهف به های هوز باشد به معنی چالاکی پس قافیه بی‌تکلف درست است لیکن در اکثر نسخ زحف به حای حطی یافته شده و به های هوز یافته نشده و زحف به معنی جنگ است پس

در قافیه کهف اشکال است و شیخ افضل گفته که قافیه‌ای از این قسم بسیار است در این کتاب و هرچند که خالی از عیب نیست لیکن شعرای دیگران نیز به این وجه قافیه آورده‌اند فردوسی می‌گوید: به نام خداوند تنزیل وحی خداوند امر و خداوند نهی.
شیرازی گفته است:

یک کاسهٔ می بهر صباحی بهتر ز هزار پادشاهی

نطق موسی بود با اندازه لیک هم فزون آمد ز گفت یار نیک

یعنی نطق موسی که بر سبیل اعتراض بر خضر(ع) واقع شده بود به اندازه بود که موافق علم وی و تشریع وی بود لیکن چون برطبق علم خضر(ع) که یار نیک او بود، نبود از گفت خضر افزون بود و کلام در مرت ثالثه افزون‌تر بود که بعد سؤال نهی او علیه السلام از مصاحب داشتن بود چنانکه در بیت تالی می‌فرمایند که فزونی تا اینجا رسید که شقاق پیدا کرد که امتثال نهی موسی(ع) بر خضر واجب بود که موسی(ع) رسول(ص) مکرم بود.

موسیا بسیار گویی درگذر چند گویی رو وصال آمد به سر

مراد از موسیا موسی علیه السلام نیست بلکه مراد مسترشد است و علاقه مجاز آن است که مسترشد از مرشد تعلیم علم می‌کند چنان‌که موسی علیه السلام از خضر تعلیم می‌خواست./۱۱۷/

ورنه رفتی در ستیزه شسته‌ای تو به معنی رفته‌ای بگسسته‌ای

یعنی خالی از حرکت با فایده می‌شوی.

پاسبان بر خوابناکان بر فزود ماهیان را پاسبان حاجت نبود

ور نمی‌تانی که کل عریان شوی جامه کم کن تا ره اوسط روی

عذر گفتن فقیر با شیخ خانقاه

گشت مشکلهاش حل افزون ز یاد از پی هر مشکلش مفتاح داد

ضمیر شین راجع به سوی آن شیخ یعنی مشکلهای شیخ که در حق فقیر بود و به ظاهر افعال او بد می‌نمود شیخ را تا اینکه امر کرد ترک این افعال و اختیار کردن وسط همه این مشکلات حل شد بلکه افزون از آن و برای هر مشکل او مفتاح به شیخ داد تا اسرار افعال عارف داند و اعتراض بر احدی نکند و در بیت تالی می‌فرماید که این میراث آن فقیر را از خضر رسیده بود شاید او بر قدم خضر بوده

باشد که مفتاح علوم داده شد چنان‌که خضر را الله تعالی علم از خود تعلیم کرده بود و شیخ ولی‌محمد گفته که ضمیر شین در هر دو مصراع به سوی کلیم است و فاعل او خضر است در این تقدیر مراد از مشکلهای مخالفت خضر حکم شرعی را که به موسی نمودار شده بود و از مفتاح علم به آنکه احکام گاهی متعلق به حکم جزئیه هم می‌شود و از این تفصیل خضر(ع) لازم نمی‌آید.

تو بده رکعت نماز آیی ملول　　　من به پانصد در نیابم در نحول

نحول، لاغر شدن و حافی، برهنه‌پا.

آن وسط دریا نهایت می‌رود　　　که مر آن را اول و آخر بود

شروع است در جواب اعتراض به کثرت کلام خلاصه آنکه در کلام من اوسط امکان ندارد که کلام من حق است و مشتمل بر اسرار حق است هرچه گفته‌اند قلیل است که متناهی با غیر متناهی نسبت ندارد پس اوسط را اینجا راه نیست.

اول و آخر نشانی کس نداد　　　گفت لو کان له البحر مداد

اشاره است به این آیه: «قُلْ لَوْ كانَ ٱلْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً»(کهف: ۱۰۹)؛ بگو ای محمد(ص) اگر شود تمام دریا مداد برای نوشتن کلمات رب من البته دریا کم شود قبل آنکه کم شود کلمات رب من اگر چه آریم مثل آب بحر را برای مداد دریای اول یعنی مداد مثل دریا و مثل مثل او کافی نیست مر شمار کلمات رب را برای آن که کلمات رب نهایت ندارد و در بیت تالی اشاره است به این آیه: «وَ لَوْ أَنَّ ما فِي ٱلْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ ٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ ٱللّهِ»(لقمان: ۲۷)؛ و اگر این باشد که آنچه در زمین است از درخت، شوند قلم و بحر مداد شود آن را و بعد از آن هفت دریا نه کم شود کلمات الله اصلا و مراد از کلمات الله تعینات حق‌اند که ظهور حق در هر تعین به نحوی می‌باشد که مخالف ظهور او در تعین آخر است.

باغ و بیشه گر شود یکسر قلم　　　زین سخن هرگز نگردد هیچ کم

این‌همه حبر و قلم فانی شود　　　وین حدیث بی‌عدد باقی شود

حالت من خواب را ماند گهی　　　خواب پندارد مر او را گمرهی

این جواب قدح ثالث است.

گفت پیغمبر که عینای تنام　　　لا ینام القلب عن رب الانام

قال رسول الله(ص) که «تنام عینای و لا ینام قلبی»[1] در خواب باشد چشم من و خواب نمی‌کند قلب من که او را غفلت نمی‌رسد.

بر تو زندان بر من آن زندان چو باغ عین مشغولی مرا گشته فراغ

یعنی بر محجوب هرچه زندان است چون دنیا که محل غفلت است بر عارف همچو باغ است که جمال حق در هر چیز تماشا می‌کند.

چنان‌که الله تعالی می‌فرماید: «رِجالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اَللّٰهِ»(نور: ۳۷)؛ چنین مردمان که در لهو نمی‌اندازد آنها را تجارت و نه بیع از ذکر الله.

زان که من ز اندیشه‌ها بگذشته‌ام خارج از اندیشه‌پویان گشته‌ام

قاصدا خود را به اندیشه دهم چون بخواهم از میانه برجهم/۱۱۸/

پر من رسته‌ست هم از ذات خویش برنچسبانم دو پر من از سریش

جعفر طیار را پرجاریه‌ست جعفر طرار را پر عاریه‌ست

جعفر طیار برادر حضرت امیر المؤمنین علی کرم الله وجههما در غزوهٔ موته شهید شده و چون هر دو دست وی در آن غزوه در راه خدا بریده شد الله تعالی عوض آن دو بازو، دو پر عنایت فرمود که از آن طیران می‌کند در هرجا که خواهند نقل است که چون او رضی الله عنه شهید شد کافران خواستند که با جسد مبارک او بی‌ادبی نمایند و بر آن سرور(ص) این حال مکشوف شد آن سرور(ص) دعا فرمودند که کافران را بر جسد ابن عم من قدرت مده آن زمان بر بازو پر آمد و طیران کرده به سوی آسمان رفت و کافران خائب و خاسر ماندند و جعفر طرار نام طراری بود که از حیل بر بازوی خود پر نهاده بود قدری در هوا به آن طیران می‌کرد.

نزد آنکه لم یذق دعوی است این نزد سکان افق معنی است این

لاف و دعوی باشد این پیش غراب دیگ تی و پر یکی نزد ذباب

شیخ روزی بهر دفع سوءظن در لکن قی کرد و پردر شد لگن

احتمال دارد مراد از شیخ، شیخ منکر باشد این فقیر می‌گوید که شیخ درها را قی کرده معقول را محسوس گردانید و یا مراد آن فقیر باشد مولوی از او حکایت می‌کند این خرق عادت لیکن لفظ

---

۱. بزار احمد بن عمر، مسند البزار: ج ۹ ص ۹۶

روزی نوع ابا می‌دارد و یا مراد به همان شیخ باشد که این فقیر به او تکلم می‌کند.

چون‌که در معده شود پاکت پلید　　　قفل نه بر خلق و پنهان کن کلید

.....

بیان آن دعوی که عین آن دعوی گواه صدق خویش است

گر تو هستی آشنای جان من　　　نیست دعوی گفت معنی لان من

یعنی لان صفت گفت است و این موصوف با صفت مضاف است به سوی من یعنی گفت که من معنی آشیانه او است چه لان یعنی آشیان است کذا فی شرح عن الشیخ افضل.

قرب آوازش گواهی می‌دهد　　　کاین دم نزدیک از یاری جهد

.....

باز بی‌الهام احمق کاو ز جهل　　　می‌نداند بانگ بیگانه ز اهل

.....

یا به تازی گفت یک تازی زبان　　　که همی‌دانم زبان تازیان

.....

پس چو حکمت ضالهٔ مؤمن بود　　　آن ز هرکه بشنوی موقن شود

.....

چون‌که خود را پیش او یابد فقط　　　چون بود شک چون کند خود را غلط

.....

در دل هر امتی کز حق مزه‌ست　　　روی و آواز پیمبر معجزه است

چنان‌که عبدالله بن مسعود رضی الله عنه فرموده که ایمان بینندگان آن سرور(ص) غریب نیست که از دیدن جمال مبارک او رسالت و صدق در دعوی ظاهر است طوبی برای آن کسان است که ایمان به غیب آوردند.

چون پیمبر از برون بانگی زند　　　جان امت در درون سجده کند

آن غریب از ذوق آواز غریب　　　از زبان حق شنو دانی قریب

قال الله تعالی: «وَ إِذا سَأَلَک عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ»(بقره: ۱۸۶)؛ الله تعالی می‌فرماید وقتی که سؤال کنند بنده‌های من از من کجاست پس بگوید که من قریب هرکس هستم و در این بیت

اشاره است به اینکه شنیدن از رسول عین شنیدن از حق است./۱۱۹/

اشکال آوردن نادان بر این قصه و جواب ایشان

این بداند آنکه اهل خاطر است　　　غایب آفاق او را حاضر است

به دو وجه جواب بیان فرمودند اول آنکه پیش مغرب صاحب مکاشفه هر غایب حاضر است پس جائز است که مادر یحیی در وقت بودن حامل به یحیی پیش مریم(ع) نصب العین شده باشد و بالعکس و سجده را دیده باشد دوم آنکه بالفرض اگر ملاقات فیما بین مادر یحیی و مادر عیسی در وقت بودن هر دو اهل واقع نشده باشد نه ظاهرا و نه باطنا و این قصه غلط باشد لیکن ایراد آن جهت تمثیل و توضیح معانی مضایقه ندارد چه مقصود اینجا گرفتن معانی است نه صورت قصه پس صورت قصه اگر صحیح نباشد باک نیست و مقصود حاصل می‌شود بدانکه ثانی صحیح است و اما جواب اول پس مبنی است بر آنکه حامل بودن مادر یحیی، به یحیی(ع) و مریم به عیسی(ع) در یک وقت باشد و این صحیح نمی‌تواند شد زیرا که ذکریا(ع) چون دید در حال طفلی مریم(ع) را که میوه برای خورش وی در غیر اوان می‌رسد تفرس فرمود که مرا در حالت پیری اگر الله تعالی فرزندی بدهد بعید نیست پس دعا نمود به جناب حق عز و جلّ پس الله تعالی بخشید یحیی(ع) را مر ذکریا را و یحیی(ع) مولود شد در حال طفلی مریم(ع) پس وقتی که مریم حامل شد به عیسی(ع) یحیی(ع) صاحب سن بود پس چگونه صحیح بود سجده کردن یحیی(ع) در شکم مادر خود مر حمل به عیسی(ع) را.

ورنه دیدش تر برون و تر درون　　　از حکایت گیر معنی ای زبون

نی چنان افسانه‌ها بشنیده‌ای　　　همچو شین بر نقش آن چفسیده‌ای

تا همی‌گفت آن کلیله بی‌زبان　　　چون سخن نوشد ز دمنه بی‌بیان

تا همی‌گفت آن کلیله بی‌زبان: کلیله و دمنه نام دو شغال است در کتاب کلیله قصه به زبان آن دو شغال مذکور است و قائل گفت صورت‌پرست معترض و حاصل آنکه تا معترض همچنین بگوید که آن کلیله بی‌زبان به چه طور سخن کرد از دمنه.

ور ندانستند لحن همدگر　　　فهم آن چون کرد بی‌نطقی بشر

یعنی بعد تسلیم آنکه کلیله و دمنه سخن هریک فهمیدند لیکن صاحب کتاب کلیله و دمنه که بشر بود چگونه فهمید که بشر بی‌نطق نمی‌فهمد کذا قال محمد رضا و آنچه که شیخ ولی‌محمد

گفته یعنی فرض کردیم که هر دو شغال لحن یکدیگر دانستند یکن آن هر دو فهم آن لحن بی‌نطق بشر چگونه کردند مفهوم نمی‌شود که چه گفته است زیرا که دلالات الحان حیوان طبیعت است هر یکی می‌فهمد و اگر دلالت وضعی باشد چنان‌که مذهب است پس افراد هر نوع عالم به وضع الحان خوداند پس معانی الحان می‌فهمد.

این کلیله و دمنه جمله افتراست ورنه کی با زاغ لک‌لک را مِراست است

تصریح است بر ما سبق که کتاب کلیله و دمنه جمله افترا است.

سخن گفتن به زبان حال و فهم کردن آن

زید واقف گشت دزدش را بزد چون‌که از حد برد حدش می‌سزد

.....

پذیر آمدن سخن در دل باطلان

ور به او خندد کسی گوید دو است راست دارد این سزای بدخو است

....

دل‌فراخان را بود دشت فراخ چشم کوران را عثار سنگلاخ

.....

هرکه او دندان صدقی رسته شد از دروغ و از خیانت رسته شد

...../۱۲۰/

جستن آن درخت که هرکه میوهٔ او خورد هرگز نمیرد

سالها می‌گشت آن قاصد از او گرد هندوستان برای جستجو

.....

هرکه را پرسید کردش ریشخند کاین نجوید جز مگر مجنون بند

مجنون بند مجنونی که سزاوار بند و زنجیر است.

بس کسان صفعش زدند اندر مزاج بس کسان گفتند کای صاحب فلاح

صفع: سیلی.

وین مراعاتش یکی صفعی دگر وین ز صفع آشکارا سخت‌تر

.....

در فلان بیشه درختی هست سبز　　بس بلند و هول و بر شاخیش گبر

گبر به کاف پارسی سطبر و قوی.

شرح کردن شیخ سرّ آن درخت را با آن طالب مقلد

بود شیخی عالمی قطبی کریم　　اندر آن منزل که آیس شد ندیم

.....

گفت من نومید پیش او روم　　ز آستانه او بر او اندر شوم

.....

شیخ خندید و بگفتش ای سلیم　　این درخت علم باشد ای علیم

.....

بس بلند و بس شگرف و بس بسیط　　آب حیوانی ز دریای محیط

شیخ ولی‌محمد گفته از اینجا دریاب که آب حیوان نیز اسمی است از اسمای علم نه آنکه در خارج چشمهٔ آب حیات بوده باشد انتهی لیکن باید دانست که حدیث طویل که در صحیحین مروی است در قصهٔ ملاقات موسی(ع) با خضر(ع) ظاهرش دال است بر آنکه نهری است در خارج مسمی به نهر الحیات که ماهی بریان از رسیدن آب آن بحر زنده بود و بودن آب حیوان اسم علم که حیات روح و قلب از دست منافی آن نیست که در خارج آب حیوان هم باشد که از او حیات ظاهر حاصل شود و ماهی پخته از او زنده شده باشد و کلام مولوی قدس سره دلالت بر نفی آن دارد.

صد هزاران نام و آن یک آدمی　　صاحب هر وصفش از وصفی عمی

هرکه جوید نام اگر صاحب ثقه‌ست　　همچو تو نومید اندر تفرقه‌ست

.....

درگذر از نام و بنگر در صفات　　تا صفاتت ره نماید سوی ذات

یعنی از اسمای اشیا بگذر که اسما را اعتبار نیست الله تعالی می‌فرماید: «إِنْ هِیَ إِلاّ أَسْماءٌ سَمَّیْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُکُمْ ما أَنْزَلَ اَللّٰهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ»(نجم: ٢٣)؛؛ نیست این اسما مگر چنین اسما که اسم کردید شما و آبای شما و نه نازل کرد الله تعالی ان اسما را از سلطان و غلبه یعنی اسمائی که نهاده بشرند اعتبار آن نیست پس از این اسما باید گذشت و بنگر در صفات حق که این اشیا

مظاهر آن صفاتند و اصل این اشیا صفات ظاهره‌اند که آن اسماء الهیه‌اند به اعتباری تا این صفات تو را راه نماید به سوی ذات که نفس وجود است و ظاهر است در اعیان اشیاء و ذات تو در ذات وی فنا شود و چشم تو یک رنگ موجودات را بیند و بداند که همه یک است و کثرت محض اعتباری است.

اختلاف خلق از نام اوفتاد　　　چون به معنی رفت آرام اوفتاد

بیان منازعت کردن چار کس جهت انگور با همدگر به علت آنکه زبان یکدیگر را نمی‌دانستند

/۱۲۱/

آن عرب گفتا معاذ الله لا　　　من عنب خواهم نه انگور ای دغا

عنب در عربی و اوزم در ترکی و استافیل در رومی انگور را گویند و کوز در بیت تالی به معنی چشم.

آن یکی کز ترک بد گفت ای کوزم　　　من نمی‌خواهم عنب خواهم اوزم

کوزم اول مضمون که به زبان اوزبکیه کاف تازی و به عرف قزلباشیه، کاف فارسی باشد و واو موقوف یعنی چشم من چه کوز به معنی چشم آمده و میم متکلم است اوزم به ضمتین در ترکی انگور را گویند (ولی‌محمد رحمه الله علیه).

آنکه رومی بود گفت این قیل را　　　ترک کن خواهم من استافیل را

.....

در تنازع مشت برهم می‌زدند　　　که ز سرّ نامها غافل بدند

به وجه عدم دانستگی زبان یکدیگری هر چهار در تنازع بودند با وجود آنکه مطلوب هریک، واحد بود مگر به باعث کثرت اسمای شیء واحد مخالفت قول یکدیگری، می‌کردند (نثار احمد بریلوی).

یک درمتان می‌شود چار المراد　　　چار دشمن می‌شود یک ز اتحاد

.....

کاو سخن‌تان می‌نماید یک نمط　　　در اثر مایه نزاع است و سخط

.....

ز آنکه آن گرمی آن دهلیزی است　　　طبع اصلش سردی است و تیزی است

یعنی این گرمی او منسوب به جانب دهلیز است بیرون دهلیز نمی‌ماند.

پس ریای شیخ به ز اخلاص ما　　　کز بصیرت باشد آن و این از عمی

اما مشهور است میان این طایفه علیه که «ریاء العارفین خیر من اخلاص المریدین» ریای عارفان بهتر است از اخلاص مریدان طالبان.

بدانکه ریا عبارت است از عمل خیر و مقصود عامل آن افتد که مردمان بینند و بدانند که این عامل چنین عمل کرده است و می‌کند چون عارف به کمال عرفان رسد و واصل بگردد و قرب خاص او را حاصل شود حاجت به سوی ریاضات شاقه نمی‌ماند و اگر از اکملین است پس ریاضت می‌کند برای ایفای عبودیت و برای ادای شکر چنانکه آن سرور(ص) فرمودند: «أ فلا اکون عبدا شکورا» در جواب کسی که گفت الله تو را مغفرت عامه کرده است تو چرا تعب در عبادت می‌کشی و این مقام اعلی است و بعضی ریاضت می‌کنند برای آنکه مردمان بینند و بدانند که با این کمال او ریاضت شاقه می‌کند تا تأسی به وی کنند در قیام به ریاضت و یا برای آنکه کسی که بدظن نشود با عارفان در ترک ریاضت تا از شومی این ظن به ورطهٔ ضلالت نیفتد چنانکه در قصه ثانیه مذکور است که ما عبادت و ارادت لازم گرفتیم تا عامه از اولیا بدظن نشوند و این به ظاهر ریا است که اراده او ارائت خلق است لیکن چون قصد وی هدایت است از اخلاص غیر عارفان بهتر است که اخلاص ایشان با عمی است و این ریای ایشان نوع دعوت است به سوی الله تعالی با بصیرت است. قال الله تعالی: «قُلْ أَدْعُوا إِلَی اَللّٰهِ عَلی بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اِتَّبَعَنِی»(یوسف: ۱۰۸)؛ بگو ای محمد(ص) دعوت می‌کنم به سوی الله بر بصیرت من و کسی که تابع من شده است و این دعوت بصیرت، گاهی به قول باشد و گاهی به فعل.

اینکه گفته شد بودن ریای عارف بهتر از اخلاص غیر عارف؛ ورنه عارف از ریا پاک است (بحر العلوم رحمة الله علیه).

از حدیث شیخ جمعیت رسد　　　تفرقه آرد دم اصل حسد

این برای آن است که حدیث شیخ با بصیرت است و حدیث محجوب اگرچه مأخوذ از کتاب و سنت باشد مثل حدیث شیخ نیست چون بی‌بصیرت است تأثیر نمی‌دهد.

مرغ جانها را در این آخر زمان　　　نیستشان از همدگر یک دم امان

آخر زمان عبارت این دار دنیا که عالم شهادت است که این عالم شهادت آخر عوالم است و روح از عالم ارواح نزول کرده به این عالم رسید و در این عالم جنگ می‌دارد که مقتضی هر روحی از ارواح در این عالم دیگر است عارف که خلیفه است در این عالم او صلح می‌دهد.

قول «ان من امة» را یاد گیر　　　تا به الا و خفا فیها نذیر

قال الله تعالی: «إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاّ خَلا فِيها نَذِيرٌ»(فاطر: ۲۴)؛ نیست هیچ یکی از امت مگر که آمده است او را نذیر و مفسران می‌گویند که مراد از نذیر نبی است به قرینه سباق و سیاق و مذاق مولوی قدس سره آن است که مراد مطلق خلیفه حق بر روی زمین است نبی باشد یا ولی.

[برخاستن مخالفت و عداوت از میان به برکت وجود با وجود حضرت خیر الانام علیه افضل الصلاة و اکمل السلام]

دو قبیله که اوس و خزرج نام داشت　　　یک ز دیگر جان خون‌آشام داشت

اوس و خزرج دو اخوان بودند اولاد اوس به نام اوس، مسمی گشت و اولاد خزرج [به خزرج]؛ اصل این هر دو از یمن بودند و در مدینهٔ مطهره از مدت استقامت کردند و با هم عداوت داشتند و بر کفر بودند و بعد ایمان به آن سرور(ص) ملقب به انصار شدند.

اولا اخوان شدند آن دشمنان　　　همچو اعداد عنب در بوستان

چنانکه الله تعالی می‌فرماید: «وَ اُذْكُرُوا نِعْمَتَ اَللّٰهِ عَلَيكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَينَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً»(آل عمران: ۱۰۳)؛ مخاطب انصار ندای انصار یاد کنید نعمة الله را که بر شما است وقتی که بودید اعدا با خودها که اوس با خزرج عداوت داشتند و خزرج با اوس پس الفت داد الله تعالی میان قلوب شما پس شدید از نعمت الله محبان با خودها همچو برادران.

وز دم المؤمنون اخوت ببند　　　در شکستند و تن واحد شدند

قال الله تعالی: «إِنَّمَا اَلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»(حجرات: ۱۰)؛ نیستند مؤمن مگر برادران./۱۲۲/

صورت انگورها اخوان بوند　　　چون فشردی شیرهٔ واحد شدند

این تمثیل است مر دوستی اهل ایمان کامل را به صورت انگورها که اگرچه به صورت مختلفند لیکن در معنی وحدت دارند و ایمان موجب دوستی و یگانگی است چون اهل ایمان به سبب ایمان از تعین بیرون آیند به وحدت ارواح که نفس واحد است برسند و بدانند که روح حقیقت واحد است که کثیر به تعینات شده است چنانکه انگور چون فشرده شود آب او واحد است.

غوره کاو سنگ بست و خام ماند　　　در ازل حق کافر اصلیش خواند

تمثیل کافری است که استعداد و ایمان ندارد به انگورها که غورهٔ آن خام و بسته است هرگز صلاح اتحاد ندارد.

نی اخی نی نفس واحد باشد او   در شقاوت نحس و ملحد باشد او

یعنی نه اخوت دارد و نه اتحاد که او محجوب است از نفس واحد که حقیقت روح انسانی است.

گر بگویم آنچه او دارد نهان   فتنهٔ افهام خیزد در جهان

شاید سببش آن است که اگر شناعت آنها عموما ظاهر شود کارخانهٔ دنیا معطل گردد و هرکس از این‌ها نفرت گیرند و یا سببش آنکه چون حال آنها ظاهر شود و افهام از تصدیق عموم رحمت باز مانند و ندانند که این‌ها قابل رحمتند و بر طریق مستقیم رب خودند اگرچه بر طریق هادی نباشد.

پس در انگوری همی‌درند پوست   تا یکی کردند و وحدت وصف اوست

.....

دوست دشمن گردد ایرا هم دو است   هیچ یک با خویش جنگی درنبست

یعنی ممکن است که دوست دشمن گردد که دویی در آنها باقی است و چون اتحاد مکشوف گردد دویی از نظرش برمی‌خیزد پس گنجایش دشمنی اینجا نیست.

آفرین بر عشق کل اوستاد   صد هزاران ذره را داد اتحاد

اشاره به آن است که انکشاف این اتحاد از طفیل عشق است.

هم سلیمان هست اکنون لیک تا   از نشاط دور بینی در عمی

رجوع به قول وی قدس سره:

هم سلیمان است اندر دور ما   کاو دهد صلح و نماند جور ما

مولعیم اندر سخنهای دقیق   بر گره‌ها باز کردن ما عشیق

حاصل ابیات چنین می‌نماید که حال انسان این است که مولع سخنهای دقیق است و در رد و قدح عاشق است و یک گره می‌بندد یعنی شک و شبه می‌آرد بعد از آن در گشادن آن مشغول شود و پرهای او که به آن معرج به سوی حقیقت است می‌کشند در این انظار فکریه که اعتیاد به فکر مانع است از عروج سوی حقیقت بلکه اکثر انظار فکریه به سوی منافع دنیا می‌کشد و پر او که معرج اوست بالکل می‌شکنند پس مراد از ایمان است و ریاضت و عبادت است.

با گره کم کوش تا بال و پرت   نگسلد یک‌یک از این کروفرت

.....

صد هزاران مرغ پرهاشان شکست   و آن کمینگاه عوارض را نبست

یعنی مرغان کثیر از ارواح چنین که پر عروج او بشکست و عقدهٔ افکار ایشان اگرچه در

تحصیل دنیا به کمال بود دگرهای این‌ها گسسته نشده و آن کمین عوارض را اصلا نیست بلکه عوارض دنیاویه بر او غالب شد و در بیت تالی اشاره است به این آیه: «وَ كَمْ أَهْلَكنا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشاً فَنَقَّبُوا فِي الْبِلادِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ»(ق: ۳٦)؛ بسيار قرن‌اند كه هلاک کردیم قبل این کفار مگر آنها اشد بودند از کفار مکه از روی قوت پس نقب کردند در بلاد یعنی سفر کردند در بلاد برای تحصیل مال و جاه و عقل کامل داشتند و نیست این‌ها را خلاص از عذاب الله و عقول آنها در رفع عذاب به کار نیاید و مقصود مولوی قدس سره آن است که قوم کفار چون انظار فکریه را اطاعت کردند در شکوک افتادند و پر عروج این‌ها شکسته شده و در اسفل السافلین ماندند و به دو دونی[1] که عذاب روحانی است گرفتار شدند.

حال ایشان از نبی خوان ای حریص　　　نقبوا فیها ببین هل من محیص

جمله مرغان منازع باز دار　　　بشنوید این طبل باز شهریار

.....

حیث ما کنتم فولوا وجهکم　　　نحوه هذا الذی لم ینهکم

پس هرجا که باشید پس متوجه سازید ذاتهای خود را سوی وحدت خلاصه این آن است که شما را نهی نکرده از این وجه مخفی مباد که در قرآن مجید لفظ وجوهکم واقع است مولانا برای وزن شعر وجهکم فرمود.

زاغ ایشان گر به صورت زاغ بود　　　باز همت آمد و ما زاغ بود

اشاره است به این آیه: «ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغى»(نجم: ۱۷)؛ نه مایل گشته است بصر و نه طغیان کرده.

پای طاووسان ایشان در نظر　　　بهتر از طاووس‌پران دگر

.....

منطق الطیران خاقانی صداست　　　منطق الطیر سلیمانی کجاست

یعنی قصیدهٔ افضل الدین خاقانی که در او نطق طائران مبین صداست جز صدا بیش نیست و منطق طائران سلیمانی کجاست که این منطق الطیر بر آن شرف دارد و می‌تواند که معنی آن باشد

---

۱. به معنی دوئیت و عدم اتحاد

که نطق طائران پادشاهان از صدا بیش نیست و منطق الطیران سلیمانی به مرتبهٔ اعلی است که آن نطق به حقایق است.

پر آن مرغی که بانگش مطرب است　　　از برون مشرق است و مغرب است

یعنی سیر روح کامل این حسی نیست بلکه سیر او در آن عالم است که سیر بیرون از این عالم است فقط.

هریک آهنگش ز کرسی تا ثری است　　　وز ثری تا عرش در کروفری است

......

مرغ کاو بی‌سلیمان می‌رود　　　عاشق ظلمت چو خفاشی بود

...../۱۲۳/

قصهٔ بط بچگان که مرغ خانگی می‌پروردشان

یک گزی ره گر بدان‌سو می‌روی　　　همچو گز قطب مساحت می‌شوی

دانگ لنگ‌ولوک آن‌سو می‌جهی　　　از همه لنگی و لوکی می‌رهی

در این حکایت تمثیل روح انسانی است که شناور در بحر وحدت است و پرورش یافته در این تن خاکی به تخم بط که مرغ خانگی در زیر خود نهاده پرورش داد به اعتبار اصل خود میل هجر دارد و به اعتبار اعتیاد او به معاش در بر ربقه دارد و پس باید که به اصل خود متوجه باشد نه به مکان پرورش خود.

تخم بطی گرچه مرغ خانه‌ات　　　کرد زیر پر چو دایه تربیت

.....

گر تو را دایه بترساند ز آب　　　تو مترس و سوی دریا ران شتاب

.....

تو بطی بر خشک و بر تر زنده‌ای　　　نی چو مرغ خانه‌خانه کنده‌ای

.....

تو ز کرمنا بنی‌آدم شهی　　　هم به دریا هم به خشکی پا نهی

.....

که حملنا هم علی البحری به جان　　　از حملنا هم علی البر پیش ران

قال الله تعالی: «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی اَلْبَرِّ وَ اَلْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ اَلطَّیباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِیلاً»(اسراء: ۷۰) و معنی آیه به لسان ظاهر آن است هرآینه کرامت دادیم بنی‌آدم را بر دیگران و محمول ساختیم ایشان را در برّ، بر مراکب و در بحر، بر کشتی و رزق دادیم ایشان را از طیبات و فاضل گردانیدیم ایشان را بر کثیر از مخلوق تفضیل دادن و چون بنی‌آدم در این نعمت غرقند پس شکر آن بر بنی‌آدم فرض است پس باید که عبادت حق برطبق فرموده رسول(ص) بجا آرند و اما به لسان اشاره معنی به نظر بطن آیه این است که من آدم را تکریم کردم و محمول در بر که عبارت از کثرت است ساختیم و به صفات تشبیه فائق ساختیم و محمول در بحر وحدت کردیم و ذائق به صفات تنزیه کردیم و رزق دادیم از طیبات معارف و تفضیل دادیم بنی‌آدم را بر دیگران که قوت شناوری بحر وحدت و سیر بر کثرت او راست نه غیر او را قوت معارف تنزیه و تشبیه است و نه غیر آن را و از این معنی که بطن آیه است مقصود مولوی است با فایده.

تو به تن حیوان به جانی از ملک — تا روی هم بر زمین هم بر فلک

یعنی به تعلق تن ذائق به صفات تشبیه و به حقیقت روح خود منزه است تا وی را سیر اسمای تشبیه و تنزیه هر دو حاصل آید و در بیت اشاره است به این آیه: «قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یوحی إِلَی»(فصلت: ۶)؛ بگو ای محمد که نیستم من مگر بشر مثل شما یعنی در عبودیت کاملم وحی می‌کرده شود به سوی من به نظر وجود عنصری در این عالمم و به روح خود شناور بحر وحدتم و از حق علوم می‌گیرم.

تا به ظاهر مثلکم باشد بشر — با دل یوحی الیّ دیده‌ور

.....

پس سلیمان بحر آمد ما چو طیر — در سلیمان تا ابد داریم سیر

ظاهر آن است که سلیمان به معنی پادشاه است و مراد است ذات حق سبحانه به خلاف ما سبق که مراد کامل بود و سلیمان(ع) علم نبی به کامل مستعار بود و بیت تالی، تالی شاهد است به آن لیکن بیت تالی به حسب ظاهر ابا دارد از آن پس چنین گفته آید مراد از دریا بحر نیست بلکه مراد این تفضیل نیست در مرتبهٔ فرق است پس مولوی امر می‌فرمایند که با حق باش و در دریای تفرقه در آ تا آب دریا که ذات حق است زره از غفلت سازد و از غفلت باز دارد.

حیران شدن حاجیان در کرامات آن زاهد که در بادیه به ریگ گرم نشسته

زاهدی بد در میان بادیه　　　در عبادت غرق چون عبادیه

ظاهر آن است که عبادیه منسوب به عبادان است که نهایت جزایر عرب و چون عبادیه تشبیه بودن زاهد در میان بادیه چنان بود که عبادیه در عبادان می‌باشد عبادان نهایت جزایر است قابل توطن اهل مزاج نیست و احتمال دارد که عبادیت عبارت است از کسانی که منسوب باشند به سوی عباد جمع عابد اگرچه این قسم تشبیه متقارن نیست شاید که در فارسی درست باشد کذا فی الشرح شیخ افضل بر این تقدیر معنی برآمدن مشکل است مگر آنکه معنی آن بود منسوب به عبادت به معنی آنکه از جنس عباد بود و متحقق در ایشان و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته عبادیه به ضم و تشدید به معنی عبادت‌کنندگان معلوم شد که این معنی به چه وجه از لفظ عبادیه برآید مگر آنکه گفته شده مخیل او باشد فایده پنجم که دیگر است:

زاهدی بد در میان بادیه　　　در عبادت غرق چون عبادیه

عبادیه بالضم و التشدید عبادت‌کنندگان (ولی‌محمد رحمة الله علیه). المعنی کان فی البادیة زاهد غرق فی العبادة مثل القبیلة العبادیة المشهورة بالصلاح و الطاعات. شیخ قوی ظاهر آن است که عبادیه منسوب به عبادان است که نهایت جزایر عرب و «چون عبادیه» تشبیه بودن زاهد در میان بادیه چنان بود که عبادیه در عبادان می‌باشند عبادان نهایت جزایر است قابل توطن اهل مزاج نیست و احتمال دارد که عبادیه عبارت است از کسانی که منسوب باشند به سوی عباد جمع عابد اگرچه این قسم نسبت متعارف نیست شاید که در فارسی درست باشد کذا فی شرح الشیخ افضل. بدین تقریر معنی برآمدن مشکل است مگر آنکه معنی آن بود منسوب به عباد به معنی آنکه از جنس عباد بودند و متحقق در ایشان و آنچه که شیخ ولی‌محمد گفته عبادیه بالضم و التشدید به معنی عبادت‌کنندگان معلوم نشد که این معنی به چه وجه از لفظ عبادیه برآمد مگر آنکه گفته شده مخیل او باشد (بحر العلوم رحمة الله علیه). پوشیده نماند که ایرادی که بر ولی‌محمد نموده شد به ادنی تأمل مندفع می‌گردد چرا که یای نسبت برای مبالغه هم می‌آید چنانکه در احمری پس مناط تقریر ولی‌محمد ممکن است که همین باشد و می‌تواند که یای نسبت بر ظاهر خود محمول باشد یعنی قوم منسوب به عبادت‌کنندگان نسبت جزئی به کلی که حاصلش همین است که عبادت‌کنندگان چنان‌که در فلکیات که مباحث افلاک را در فلکیات می‌آرند با وجودی که آن افلاکند نه فلکیات توجیهش همین است که مذکور گردید چنانکه مشهور است و در کتب مذکور و مولانا بحر العلوم

از سیرت خویش درباره شیخ ولی‌محمد مجبور و معذور.

حاجیان آنجا رسیدند از بلاد   دیده‌شان بر زاهد خشک اوفتاد

.....

جای زاهد خشک بود و او تر مزاج   از سموم بادیه بودش علاج

.....

حاجیان حیران شدند از وحدتش   و آن سلامت در میان آفتش

.....

در نماز استاده بد بر روی ریگ   ریگ کز تفش بجوشد آب دیگ
گفتی سر مست بر سبزه و گل است   یا سواره بر براق و دلدل است

.....

ایستاده تازه‌روی اندر نماز   با خضوع و با خشوع و با نیاز

.....

چون از استغراق باز آمد فقیر   ز آن جماعت زنده روشن ضمیر

.....

گفت هر گاهی که خواهی می‌رسد   یا گهی باشد اجابت گاه رد

.....

وانما سری به ما ز اسرارها   تا ببریم از میان زنارها

...../١٢٤/

چشم را بگشود سوی آسمان   که اجابت کن دعای حاجیان

.....

رزق جوی را ز بالا خو گرم   تو ز بالا برگشوده‌ستی درم

.....

ای نموده تو مکان از لا مکان   فی السماء رزقکم کرده عیان

در آسمان است رزق شما یا مراد از رزق سبب رزق است که آب باران است یا بودن رزق در آسمان به معنی آن باشد که رزق مقدر است می رسد اسباب به میاه باشد یا نه و به لسان اشاره

می‌توان گفت که مراد از سما علو باشد و از رزق علوم معارف و حاصل آنکه علوم شما و آنچه به شما وعده کرده همه در علو است و ثابت است هرچه مقتضی ظهور اسماء استعداد اعیان است می‌رسد و الله اعلم بحقیقة الحال.

در میان این مناجات ابر خوش　　　زود پیدا شد چون پیل آبکش

.....

همچو آب از مشک باریدن گرفت　　　در گو و در غارها مسکن گرفت

.....

یک جماعت ز آن عجایب کارها　　　می‌بریدند از میان زنارها

.....

خاتمه الطبع نسخهٔ کاشفهٔ اسرار مکتوم یعنی دفتر دوم مثنوی مولانای روم:

ز لاف حمد و نعمت اولی است بر خاک ادب خفتن　　　سجودی می‌توان کردن درودی می‌توان گفتن

بر ضمیر صافی حضرات هواخواهان کوائف باطنی و دلدادگان معارف معنوی مخفی مباد که دفتر دوم مثنوی شریف مولانای روم رحمة الله علیه الی یوم معلوم که الحق مجمع البحرین است یا مجموعه الخافقین از تصنیف سریرآرای کشور تحقیق اورنگ‌نشین بارگاه تدقیق محقق عدیم المثال ناظم با کمال علامهٔ دوران سرآمد کملای جهان سالک مسالک طریق متین برگزیده درگاه رب العالمین محمد جلال الدین معروف به مولانای روم با رسوم حسب خواهش مظهر فیض عمیم میان قاضی نور محمد ابن قاضی عبد الکریم صاحب خلق العظیم صانه الله عن حوادث یوم السقیم تاجر کتب به اهتمام مالک مطبع کریمی و فتح الکریم بمطبع الکریمی واقع بمبنی بهائیکله دلائل رود قاضی بلدنگ نمبر ۱۰۸ و ۱۱۰ حلیه طبع پوشیده و لباس ارتسام در بر کشیده نورافزای دیدهٔ ناظرین گردید واقعا در انتخاب حواشی قلیل المبانی و کثیر المعانی غایت مسیحایی نموده شد و در حل مطالب کتاب مستطاب حضرات شارحین خیلی سعی و کوشش کردند حتی که اگر حواشی کتاب مذکوره را خلاصه بست شرح گفته آید رواست و فوائد و زوائد متعلقه را لب لباب صدها مضامین نوشته آید سزاست مولانا و مقتدانا حضرت بحر العلوم(رح) و حضرت شیخ محمد افضل رحمة الله علیه و حضرت شیخ ولی‌محمد رحمه الله علیه و مولوی محمد ایوب قدس سره و در دیگر اصحاب در تدقیق و تحقیق مطالب و مآرب کتاب مادهٔ دماغی و قوه تخیله

عقلی به کار برده گوهر مقصود از بحر عمان به دست آورده هدیه ناظرین کرده‌اند کاری کرده‌اند که در این زمان از کسی به وقوع آمدن مشکل بل دشوار است احدی در الوف و آلاف اگر خامه‌فرسایی کند تا با آن طائر خیال پرواز ممکن نیست بالآخر عجیب کتابی است نادر الوجود و مجموعه‌ای است از بس لطیف و تطیف تا وقتی که طالب سالها ریاضت و مجاهدت نکند بر مضمون و مفهوم کیف و کیفیتی اطلاع نیابد و هرکسی را که بر مفهوم مولانا آگهی شد او از تارکان و عارفان گردید چنانچه پرظاهر است که چندین کسان حض به مطالعه کتاب واصل الی الله شدند و همین کلام هادی راه شد مولانای روم شعری نگفته که به مطالب قرآنی و حدیث نبوی مناسبتی ندارد و مضامین شعرش بر خلاصهٔ مطالب و قانون قدرت مناسبتی ندارد در این چند سطور که از نثار احمد بی‌عقل و بی‌شعور رو به ظهور آورده گنجایش کجا که حالات قدسی صفات آن برگزیده اله به آله بخیر تحریر آرد و حرفی از مجموعه حالات آن مجمع البرکات به حیطه تحریر آورد اگر مساعدت وقت هم قرین است در آخر کتاب چیزی خواهد نبشت.

محمد حکمت‌یار خان ابن حافظ احمدیار خان بریلوی تحریر نمود.